

Organizadores

Sidney Chalhoub • Ana Flávia Magalhães Pinto

Organizador Coleção UNIAFR0 • Antonio Liberac Cardoso Simões Pires



PENSADORES NEGROS — PENSADORAS NEGRAS

Brasil séculos XIX e XX







ESTUDOS | ÁFRICA BRASIL



Organizadores

Sidney Chalhoub • Ana Flávia Magalhães Pinto

Organizador Coleção UNIAFRO • Antonio Liberac Cardoso Simões Pires

PENSADORES NEGROS — PENSADORAS NEGRAS

Brasil séculos XIX e XX



Organizadores

Sidney Chalhoub • Ana Flávia Magalhães

Organizador Coleção UNIAFRO • Antonio Liberac Cardoso

PENSADORES NEGROS — PENSADORAS NEGROS

Brasil séculos XIX e XX





Editora UFRB

FINO TRAÇO



EDITORIA

cip-brasil. catalogação na publicação sindicato nacional dos editores de livros, rj

P467

1. ed.

Pensadores negros pensadoras negras : Brasil, séculos XIX e XX / organização Ana Flávia Magalhães Pinto, Sidney Chalhoub ; coordenação Antônio Liberac Cardoso Simões Pires. - 2. ed. - Belo Horizonte [MG] : Fino Traço, 2020.

536 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia

ISBN: 978-65-991558-3-3

1. Negros - Brasil - História. 2. Racismo - Brasil - História. 3. Intelectuais negros - Brasil. I. Pinto, Ana Flávia Magalhães. II. Chalhoub, Sidney. III. Pires, Antônio Liberac Cardoso Simões.

19-60708 CDD: 305.55296081 CDU: 316.344.32-054(=2/=8)

© 2020 Ana Flávia Magalhães Pinto e Sidney Chalhoub.

Todos os direitos reservados.

Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida, de qualquer forma ou por qualquer meio, sem autorização do autor.

Coleção Estudos África-Brasil

Lucilene Reginaldo - Unicamp

Maria Cristina Wissenbach - USP

Rodrigo Corrêa Teixeira - PUC-MG

Vanicléia Silva Santos – Penn Museum - University of Pennsylvania/ UFMG
(Coordenação)

Fino Traço Editora Ltda.

www.finotracoeditora.com.br



Sumário

Apresentação da Coleção Uniafro 2020 9

Apresentação 13

Sidney Chalhoub e Ana Flávia Magalhães Pinto

Capítulo 1. Cor e política no Segundo Reinado: o editor Paula Brito e o debate entre liberais e conservadores na imprensa do Rio de Janeiro (1840-1850) 21

Rodrigo Camargo de Godoi

Capítulo 2. Maria Firmina dos Reis: na contracorrente do escravismo, o negro como referência moral 49

Eduardo de Assis Duarte

Capítulo 3. “Se negro sou, ou sou bode, pouco importa, o que isso pode?”: inclusão e cidadania na pena de Luiz Gama 71

Elciene Azevedo

Capítulo 4. Escravidão e racismo em obras de Machado de Assis 99

Sidney Chalhoub

Capítulo 5. José do Patrocínio: abolição, racismo e uma pedra no caminho chamada Sílvio Romero 125

Ana Flávia Magalhães Pinto

Capítulo 6. André Rebouças e o pós-abolição: entre a África e o Brasil (1888-1898) 153

Hebe Mattos

Capítulo 7. O voo de Ícaro: Arthur da Rocha e o mundo letrado na Porto Alegre do final do século XIX 171

Cássia Daiane Macedo da Silveira e Marcus Vinicius de Freitas Rosa

Capítulo 8. Lima Barreto: dilemas e embates de um intelectual mulato na República dos Bruzundangas 195

Magali Gouveia Engel

Capítulo 9. De guerreiros a doutores negros: a contribuição de Manuel Querino 227

Sabrina Gledhill

Capítulo 10. José Benedito Correia Leite e a rememoração de um passado coletivo 253

Mário Augusto Medeiros da Silva

Capítulo 11. Os segredos de Virgínia: estudo de atitudes e preconceito de cor na São Paulo dos anos 1940-1950 287

Janaína Damaceno

Capítulo 12. A hora da estrela: Maria de Lurdes Vale Nascimento e as “amigas leitoras” do jornal O Quilombo (Rio de Janeiro, 1948-1950) 309

Giovana Xavier

Capítulo 13. Abdias do Nascimento: teatro, revolta e quilombismo na organização do ativismo negro no Brasil 329

Márcio Macedo

Capítulo 14. Carolina Maria de Jesus: como gritar no Quarto de despejo que “Black is beautiful”? 357

Conceição Evaristo

Capítulo 15. Candeia e o anjo moreno 381

Maria Clementina Pereira Cunha

Capítulo 16. Solano Trindade: o poeta do povo 415

Elio Ferreira

Capítulo 17. Lembrando Beatriz Nascimento: quilombos, memória e imagens negras radicais 447

Christen Smith

Capítulo 18. A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez 467

Flavia Rios e Alex Ratts

Capítulo 19. Milton Santos: um corpo estranho no paraíso 487

Diogo Marçal Cirqueira

Capítulo 20. “ Quem é Oswaldo de Camargo?” – a polêmica sobre Mário de Andrade e os impasses da legitimidade intelectual negra 515

Entrevista com Oswaldo de Camargo feita por Ana Flávia M. Pinto e Mário A. M. Silva

Sobre os/as autores/as 531

Coleção UNIAFRO 2020

O Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (NEAB - UFRB) surgiu a partir das ações do Grupo de Pesquisa NEAB - UFRB/CNPq e do Núcleo de Diversidade, Educação e Cultura (NUDEC), da Pró-Reitoria de Políticas Afirmativas e Assuntos Estudantis, no ano de 2006. A partir daí foram incrementadas as ações relativas à consolidação da infraestrutura, da adesão de novos pesquisadores e da elaboração de diversos projetos voltados para o fortalecimento das linhas de pesquisa do Grupo-NEAB/UFRB. Nessa perspectiva foram desenvolvidas pesquisas de campo vinculadas às linhas de pesquisa: “Comunidades Negras Rurais”, “Educação e Relações Interétnicas”; “Escravidão e Pós-Abolição”, “Saúde das Populações Negras”, “Gênero e Raça” e “Cultura Negra”. Nessas linhas foram realizadas diversas atividades: de iniciação científica, de trabalhos de conclusão de curso, eventos de ensino, pesquisa e de extensão, voltados para o curso de Pós-Graduação *Latu Sensu* em História da África, da Cultura Negra e do Negro no Brasil. O referido curso destinase à formação dos profissionais das instituições de ensino público, estadual e municipal da Bahia (SECADI/MEC/FNDE), incluindo também o Programa de Pós-Graduação: Mestrado Profissional em História da África, da Diáspora e dos Povos Indígenas (UFRB/CAPES).

Esse processo de institucionalização e de produção acadêmica possibilitou a participação do NEAB-UFRB no edital do Programa UNIAFRO da Secretaria de Ensino Continuoado, Alfabetização e Inclusão do Ministério da Educação (MEC). O principal objetivo do Programa UNIAFRO é a implementação da Lei n.º 11.645/2008, que estabelece a obrigatoriedade do ensino da História da África, da Cultura Afro-Brasileira e dos Povos Indígenas nos currículos da Educação Básica.

Esta Coleção UNIAFRO prioriza a publicação de Coletâneas envolvendo uma significativa rede de pesquisadores brasileiros e estrangeiros filiados às várias instituições de ensino superior e de fundações culturais, oferecendo vasto material para professores e pesquisadores, em variadas abordagens disciplinares e interdisciplinares, objetivando a implantação e difusão de produtos vinculados à Lei n.º 11.645 de 2008.

A primeira edição da Coleção UNIAFRO foi composta por vinte e dois livros, os quais obtiveram importante reconhecimento nos meios acadêmicos, associações culturais e grupos políticos da sociedade brasileira. Sua distribuição alcançou às universidades brasileiras, bibliotecas públicas e associações privadas diversas, além de ser dirigida a instituições estrangeiras de vários países. A procura pelas obras continua sendo grande

e com o esgotamento dos livros impressos, resolvemos, em conjunto com a FINO TRAÇO EDITORA, investir em um trabalho de publicação de uma segunda edição revisada em formato Impresso ou E-book, visando o alcance de um público maior. Continuamos agradecendo a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização Diversidade e Inclusão do Ministério da Educação e a Editora da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia por apoiarem a primeira edição da referida coleção; a todos os autores e organizadores das obras que compõem a coleção e aos membros do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros do Recôncavo da Bahia, por se disponibilizarem para a execução desta segunda edição; continuamos afirmando que esse projeto foi uma conquista dos movimentos negros e indígenas brasileiros em suas lutas seculares.

COMISSÃO ORGANIZADORA DA COLEÇÃO

Antonio Liberac Cardoso Simões Pires,

Cláudio Orlando Costa do Nascimento,

Emanoel Luis Roque Soares,

Rita de Cássia Dias Pereira Alves e Rosy de Oliveira.

Rol dos volumes que compõem a Coleção

Volume 1: Entre Veredas e Arrabaldes: escravos e libertos na comarca de Nazaré das Farinhas durante o oitocentos e no pós-abolição, por Edinelia Maria Oliveira Souza (UNEB), Virginia Queiroz Barreto (UNEB) e Wellington Castellucci (UFRB); volume 2: Cenários da Saúde da População Negra no Brasil: diálogos e pesquisas, por Regina Marques de Souza Oliveira (UFRB); volumes 3 e 4: Formação Cultural: sentidos epistemológicos e políticos/ Cultura e Negritude: linguagens do contemporâneo, organizados por Rita de Cássia Dias Pereira Alves (UFRB) e Cláudio Orlando Costa do Nascimento (UFRB); volume 5: Diáspora Africana nas Américas, organizado por Isabel Cristina f. dos Reis (UFRB) e Solange P. Rocha (UFPB); volume 6: Reflexões Sobre a África Contemporânea, organizado por Juvenal de Carvalho (UFRB); volume 7: Histórias da Escravidão e do Pós-Abolição nas Escolas, organizado por Giovana Xavier (UFRJ); volume 8: Da Escravidão e da Liberdade: processos, biografias e experiências da abolição em perspectiva transnacional, organizado por Antonio Liberac Cardoso Simões Pires (UFRB); Flávio dos Santos Gomes (UFRJ), Maria Helena P. T. Machado (USP), Paulo Roberto Staudt Moreira (Unisinos), Petrônio Domingues (UFS), Walter Fraga (UFRB) e Wlamyra Albuquerque (UFBA); volume 9: Territorialidades Negras em Questão: conflitos, lutas por direito e reconhecimento, organizado por Ana Paula Comin de Carvalho (UFRB), Cíntia Beatriz Müller (UFBA) e Rosy de Oliveira (UFRB); volume 10: Os Índios na História da Bahia, organizado por Fabrício Lyrio (UFRB); volume 11: Pensadores Negros-Pensadoras Negras — Brasil, Séculos XIX e XX, organizado por Ana Flávia Magalhães Pinto (UnB) e Sidney Chalhoub (Harvard University); volume 12: Atlântico de Dor: faces do tráfico de escravos, organizado por João José Reis (UFBA) e Carlos da Silva Jr. (University of Hull/Inglaterra); volume 13: Capoeira em Múltiplos Olhares: estudos e pesquisas em jogo; organizado por Antonio Liberac Cardoso

Simões Pires (UFRB), Franciane Simplício (Fundação Gregório de Mattos-BA), Paulo Magalhães (UFBA) e Sara Abreu (UFBA); volume 14: Das Formações Negras Camponesas: ensaios sobre os remanescentes de quilombos no Brasil, organizado por Rosy de Oliveira (UFRB) e Flávio dos Santos Gomes (UFRJ); volume 15: Antinegritude: o impossível sujeito negro, organizado por João H. Costa Vargas (University of Texas/Austin) e Osmundo Pinho (UFRB); volume 16: Beleza Negra: representações sobre o cabelo, corpo e identidade das mulheres negras, organizado por Ângela Figueiredo (UFRB) e Cíntia Cruz (UFRB); volume 17: Territórios de Gente Negra: processos, transformações e adaptações: ensaios sobre Colômbia e Brasil organizado por Antonio Liberac Cardoso Simões Pires (UFRB), Axel Rojas (Universidad Del Cauca/Colômbia) e Flávio dos Santos Gomes (UFRJ); volume 18: Tramas Negras, organizado por Ana Paula Cruz (UEFS), Clíssio Santos Santana (UFBA), Fred Aganju Santiago Ferreira (UFRB), Jôsy Barcelos Miranda (UFRB) e Lumara Cristina Martins Santos (UFRB); volume 19: As Vinte e Uma Faces de Exu, por Emannel Soares (UFRB); volume 20: Africanos na Cidade da Bahia: escravidão e identidade Africana-século XVIII, por Cândido Domingues (UNEB), Carlos da Silva Jr. (University of Hull/Inglaterra) e Carlos Eugênio Líbano Soares (UFBA); volume 21: Caminhos para a Efetivação da Lei n.º 11.645.2008, organizado por Leandro Antonio de Almeida (UFRB); volume 22: O Recôncavo no Olhar de Jomar Lima: patrimônio, festas populares e religiosidade, organizado por Antonio Liberac Cardoso Simões Pires e Rosy de Oliveira.

Aqui expressamos nossos agradecimentos!

“Assédio do mundo” (à guisa de apresentação)

Há muitas maneiras de apresentar um livro. Este aqui, sobre modos como pensadores negros e pensadoras negras lidaram com o racismo no Brasil, em diferentes períodos e situações diversas, começa pelo reconhecimento de sua incompletude, de suas lacunas. Veja-se, por exemplo, o caso do poeta Cruz e Sousa, que não é tema de nenhum capítulo do volume. Descendente direto de gente escravizada, nascido em 1861, morto em 1898, publicou vários poemas e histórias sobre escravidão, denunciando seus horrores, defendendo com veemência o fim da instituição¹. Já bem no fim de sua curta vida, Cruz e Sousa escreveu o que constitui decerto um dos textos mais impressionantes de reflexão e de denúncia a respeito da situação de um intelectual negro no país.

“Emparedado” é um longo poema em prosa, que exige de início, aos leitores deste nosso tempo, certa persistência para lidar com estilo que não economiza em adjetivos, metáforas, reiteração de imagens. Todavia, uma vez ambientados no registro de linguagem pertinente ao autor e seu texto, experimenta-se certa vertigem, como se não fosse possível escapar à força de sua mensagem. O primeiro movimento de “Emparedado” consiste num lamento do narrador quanto à percepção dele de que sua arte não encontra o reconhecimento devido. Mandavam-lhe sempre “esperar”, “a minha vida ficou como a longa, muito longa véspera de um dia desejado”, mas “que não chega nunca, nunca!”². Sem esclarecer de imediato o que lhe tolhia o caminho, o narrador/autor se queixa das forças da “Convenção”, diz que a sua aventura pelo mundo das ideias irritara “as Regras, as Doutrinas, as

Teorias, os Esquemas, os Dogmas, armados e ferozes". Até que irrompe contra o racismo científico reinante à época: "Eu trazia, como cadáveres que me andassem funambulescamente amarrados às costas, num inquietante e interminável apodrecimento, todos os empirismos preconceituosos e não sei quanta camada morta, quanta raça d'África curiosa e desolada que a Fisiologia nulificara para sempre com o riso haeckeliano e papai!"³.

A passagem é aguda, não só pelo modo como se opõe francamente à ciência de seu tempo, debochando dela na referência a Haeckel, desqualificando as suas pretensões de autoridade, pois que reduzidas à dimensão doméstica do poder paterno, mas também pela maneira como alude aos preconceitos que a estruturavam. Quer dizer, as diferenças raciais são ironizadas por meio do paralelo entre elas e matérias orgânicas em putrefação, como se a raça africana estivesse exclusivamente destinada a fragilidade e a deterioração da matéria, "camada morta" em "interminável apodrecimento". Noutra ocasião, em poema intitulado "A ironia dos vermes", tratamento semelhante ao tema da futilidade das pretensões de superioridade natural aparece numa chave classista. O poema narra toda a pompa e circunstância do cortejo fúnebre de uma princesa, cujo fausto parecia sugerir "Que em vez da horrenda Morte suplantarte/ Crê-se que és tu que suplantaste a Morte". A futilidade da ideia de "apodrecer com pompa" fica patente em seguida, quando aparecem os vermes a fazer o seu ofício, de morder, roer, devorar. Os versos finais são assim: "Mas ah! Quanta ironia atroz, funérea,/ Imaginária e cândida Princesa: /És igual a uma simples camponesa /Nos apodrecimentos da Matéria!"⁴. Na lógica poética rigorosa de Cruz e Sousa, os preconceitos de raça e classe orbitam juntos, constituem "o bom senso dos cretinos"⁵.

O movimento seguinte do "Emparedado" é pois a exposição, sarcástica e sofrida em igual medida, dos preconceitos "bárbaros" inerentes às ideologias científicas do final do século XIX. A atitude do poeta negro diante da situação é complexa. A desqualificação intelectual do cientificismo racista afigura-se precisa e sistemática. Em nome da ciência, "rasgam-se os organismos, os instrumentos da autópsia psicológica penetram por tudo, sondam, perscrutam todas as células, analisam as funções mentais de todas as civilizações e raças"⁶. Como resultado dessa "vertigem humana", "Povos e povos, no mesmo fatal e instintivo movimento de conservação e propagação da espécie, frivolamente lutam e proliferam diante da Morte..."⁷. Há um paralelismo, evidente a esta altura do texto, entre o contexto contemporâneo do imperialismo, eivado de justificativas racistas, e as dificuldades de um pensador negro nas margens ocidentais do mundo. Apesar de um ou outro texto prévio em que Cruz e Sousa se mostra em parte seduzido pelo prestígio da ciência de sua época⁸, ao final da vida parecia ter rompido radicalmente com ela. Em consequência, experimentava uma dupla exclusão: havia um pensamento ocidental de prestígio, no qual ele próprio se formara, empenhado em depreciar, subjugar e explorar o continente africano; ademais, como intelectual negro na sociedade brasileira do fim do século XIX, enfrentava as formas locais de adesismo a teorias racistas que passavam a compor o repertório de justificativas da subordinação dos afrodescendentes num país em que a escravidão existira legalmente até o passado recente.

Cruz e Sousa buscou lidar com o dilema por meio da poesia, da arte. Diante do “assédio do mundo”⁹, da necessidade de “desafogar o peito das opressões ambientes”¹⁰, revelou a sua dor por meio de uma poesia que parecia mais perfeita quanto mais abstraísse as circunstâncias objetivas, se esmerasse na forma, nas metáforas abundantes. Programa difícil, pois o móvel estruturante dos versos permanecia lá, numa condição existencial inescapável. O longo desabafo de Cruz e Sousa reconhece francamente a dificuldade da situação, o fardo que o racismo representava para um artista negro:

Nos países novos, nas terras ainda sem tipo étnico absolutamente definido, onde o sentimento d’Arte é silvícola, local, banalizado, deve ser espantoso, estupendo o esforço, a batalha formidável de um temperamento fatalizado pelo sangue e que traz consigo, além da condição inviável do meio, a qualidade fisiológica de pertencer, de proceder de uma raça que a ditadora ciência d’hipóteses negou em absoluto para as funções do Entendimento e, principalmente, do entendimento artístico da palavra escrita.

Deus meu! por uma questão banal da química biológica do pigmento ficam alguns mais rebeldes e curiosos fósseis preocupados, a ruminar primitivas erudições, perdidos e atropelados pelas longas galerias submarinas de uma sabedoria infinita, esmagadora, irrevogável!

Mas, que importa tudo isso?! Qual é a cor da minha forma, do meu sentir? Qual é a cor da tempestade de dilacerações que me abala? Qual a dos meus sonhos e gritos? Qual a dos meus desejos e febre?¹¹

A tensão da passagem é evidente, pois, por um lado, atribui a dificuldade ao fato de ele, poeta e negro, estar situado em ambiente lacunar, no qual ainda não havia “tipo étnico absolutamente definido” e “onde o sentimento d’Arte é silvícola, local, banalizado”; por outro lado, não se concebe maneira de superar a situação, pois o parâmetro ou a régua por meio da qual se diagnosticava tal lacuna consistia precisamente na produção ideológica de outro lugar, cujas ideias provincianas de superioridade logravam parecer pertencer ao mundo inteiro¹².

Por isso o movimento final de “Emparedado” é a metáfora do sujeito sem saída, que vê erguerem-se paredes por todos os lados, intransponíveis, cujas pedras eram os “Egoísmos”, “Preconceitos”, “Ciências”, “Despeitos”, “Impotências” et caterva. O poeta escuta uma voz, que atribui à África que trazia dentro dele o motivo de sua condenação. A citação seguinte é outra vez longa mas necessária, pois a expressividade dela constitui parte indissociável de seu conteúdo:

Tu és dos de Cam, maldito, réprobo, anatematizado! Falas em Abstrações, em Formas, em Espiritualidades, em Requintes, em Sonhos! Como se tu fosses das raças de ouro e da aurora, se viesses dos arianos, depurado por todas as civilizações, célula por célula, tecido por tecido, cristalizado o teu ser num verdadeiro cadinho de ideias, de sentimentos –direito, perfeito, das perfeições oficiais dos meios convencionalmente ilustres! [...]

Artista! pode lá isso ser se tu és d’África, tórrida e bárbara, devorada insaciavelmente pelo deserto, tumultuando de matas bravias, arrastada

sangrando no lodo das Civilizações despóticas, torvamente amamentada com o leite amargo e venenoso da Angústia! [...]

Artista?! Loucura! Loucura! Pode lá isso ser se tu vens dessa longínqua região desolada, lá no fundo exótico dessa África sugestiva, gemente, Criação dolorosa e sanguinolenta de Satãs rebelados, dessa flagelada África, grotesca e triste, melancólica, gênese assombrosa de gemidos, tetricamente fulminada pelo banzo mortal; dessa África dos Suplícios, sobre cuja cabeça nirvanizada pelo desprezo do mundo Deus arrojou a peste letal e tenebrosa das maldições eternas!¹³.

Esse esboço de análise a respeito de Cruz e Sousa “emparedado” permite apresentar alguns critérios de elaboração e organização deste volume. Quanto a critérios para a composição do livro, partimos de uma lista de pensadores, negras e negros, que se tornariam temas de capítulos do volume. Desde o início, o objetivo não consistia em reunir artigos abrangentes, “enciclopédicos”, sobre cada personagem estudada, porém dar a cada uma delas um tratamento denso, por meio da análise de alguma obra específica ou de alguma característica particular do conjunto de sua produção. Se densidade importava mais do que abrangência, a escolha dos autores de cada capítulo foi informada pelo seu conhecimento prévio da personagem estudada, para permitir a redação de um texto analítico e sintético em tempo relativamente curto. Por isso os capítulos que compõem de fato a coletânea decorreram da junção, do casamento feliz, por assim dizer, entre autor e personagem: há capítulos apenas a respeito de pensadores negros e pensadoras negras sobre cujas obras podemos identificar estudiosos, ou especialistas, dispostos a contribuir ao volume. Daí lacunas inevitáveis, que cada leitora ou leitor identificará a seu gosto, decorrentes às vezes dos próprios limites de informação dos organizadores, e sobre as quais nos desculpamos e justificamos com este breve esboço sobre Cruz e Sousa, uma ausência, dentre outras, que seria de outro modo inexplicável.

Sobre a maneira de ordenar os capítulos, recorreremos ao instinto de historiadores de ofício, por conseguinte a matéria toda aparece em ordem cronológica, de Paula Brito e Maria Firmina dos Reis a Lélia Gonzalez e Milton Santos. Haveria outras formas de organizar a coisa, em especial diante de uma característica importante do volume, que é o amplo leque de disciplinas de origem de seus autores. Além da história, decerto em maioria, há colegas aqui da crítica literária, da sociologia, da antropologia, da geografia, pode ser que mais. Mas talvez haja tutano nessa escolha de ordenamento cronológico, comum entre historiadores. Uma das maneiras produtivas de ler o volume é passar da cronologia à periodização, operação tão central à história, para identificar experiências compartilhadas diante do racismo em determinados períodos e conjunturas específicas. A diversidade de respostas e maneiras de lidar com a questão mudaram com o tempo, porém concerniram, em cada período, a repertório semelhante de pressupostos, preconceitos, formas de exclusão.

Cruz e Sousa, por exemplo, viveu na fronteira entre um conjunto de intelectuais que pensou a questão racial e a própria escravidão enquanto esta instituição permanecia a forma dominante de exploração do trabalho no

país (ver capítulos sobre Paula Brito, Maria Firmina dos Reis, Machado de Assis, José do Patrocínio e Luiz Gama) e outro que vivenciou as opressões da condição de negro em meio à hegemonia intelectual do racismo científico (textos sobre Lima Barreto, Manuel Querino). No tempo de Cruz e Sousa, a crise e a extinção da escravidão ensejavam a adoção de formas racistas de legitimação da continuidade da subordinação dos afrodescendentes, que viviam a exclusão no mercado de trabalho, quiçá até mesmo, paulatinamente, para alguns deles, do trabalho no mundo das letras, tornando premente a necessidade de se defrontar, intelectual e politicamente, com as diversas formas de racialização que passavam a reger a sociedade (de novo Luiz Gama e Machado de Assis, José do Patrocínio, André Rebouças, Arthur da Rocha). As décadas de 1930 a 1950 viram surgir o que se poderia chamar talvez das primeiras formas do movimento negro organizado, tendo de lidar, de diversas maneiras, com a propaganda, insistente à época, da suposta democracia racial vigente no país (Correia Leite, Virgínia Bicudo, Maria de Lurdes Nascimento, Abdias do Nascimento). As décadas de 1950 e 1960, politicamente caóticas e culturalmente criativas, desafiam generalizações, ao combinar o internacionalismo da luta dos negros com a conjuntura doméstica de movimentos sociais fortes, seguidos por ditadura e resistência (Abdias do Nascimento, Carolina de Jesus, Candeia, Solano Trindade). Por fim, há o registro de momentos mais recentes, em que a luta contra o mito da democracia racial e a reinvenção dos movimentos negros foram partes cruciais do processo geral de redemocratização do país após a derrocada da ditadura militar (Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez, Milton Santos, entrevista com Oswaldo de Camargo sobre polêmica envolvendo Mário de Andrade).

Em suma, ainda que em pinceladas bem gerais, essas observações sugerem que os estudos aqui reunidos, cada um deles com sua densidade específica, permitem vislumbrar períodos e conjunturas que carregam alguma regularidade própria, ou configuram problemas semelhantes com os quais lidaram as personagens analisadas. Ao fim e ao cabo, o que interessa é entender cada momento histórico em seus termos e condicionantes particulares, evitando-se assim paradigmas ou modelos teleológicos de “consciência racial” ou “consciência negra”, como outrora já se fez tanto quanto ao conceito assemelhado de “consciência de classe”.

Este livro, publicado no âmbito da Coleção Uniafro, organizada pelo Núcleo de Estudos Afro-brasileiros do Recôncavo da Bahia, faz parte de uma gama variada de esforços do governo federal e de setores da sociedade civil para fortalecer a implementação das Leis n. 10.639/2003 e n. 11.645/2008, que obriga o estudo da história e da cultura afro-brasileira e indígena nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, públicos e privados, de todo o país. A obra é, portanto, destinada prioritariamente à formação acadêmica de nossos professores. Além disso, apesar de todos os avanços, continuam a pipocar aqui e ali, em especial nas universidades estaduais de São Paulo, a resistência à política de cotas raciais para o ingresso no ensino superior. Tal resistência está baseada em desinformação e preconceito no que tange ao potencial acadêmico e intelectual da população negra. Neste livro, a estratégia para enfrentar a questão foi apresentar aos leitores análises detalhadas das personagens escolhidas, de modo a dar a ver a complexidade e sofisticação intelectual delas. Afinal, o melhor remédio

contra o preconceito continua a ser a persistência e a qualidade da informação.

Agradecemos muitíssimo aos autores dos capítulos. Todos aceitaram prontamente o nosso convite e se dispuseram logo ao trabalho. Graças a eles, chegamos a um resultado que nos parece bastante significativo. Por fim, o nosso agradecimento a Antônio Liberac Cardoso Simões Pires, ou simplesmente Liberac, pela confiança em nos convidar para organizar o livro.

Sidney Chalhoub e Ana Flávia Magalhães Pinto

Julho de 2014

Notas

1. Todas as citações da obra de Cruz e Sousa provêm de Lauro Junkes, organização e estudo, Cruz e Sousa: obra completa. Jaraguá do Sul: Avenida, 2008, volumes 1 (Poesia) e 2 (Prosa). Para exemplos de poemas de Cruz e Sousa sobre escravidão, ver, no volume 1, “Escravocratas” (p. 67), “Da senzala” e “Dilema” (p. 68), “25 de março” (p. 98), “A pátria livre” (p. 139), “Sete de setembro” (pp. 197-200), “As devotas” (p. 205), “Levantem esta bandeira” (p. 207), “Grito de guerra. Aos senhores que libertam escravos” (p. 209), “Crianças negras” (pp. 290-2). No volume 2, em prosa, “O padre” (pp. 26-30), “Abolicionismo” (pp. 67-9), a série “Histórias simples”, que consiste em oito contos sobre “a fulgorantíssima ideia de libertar escravos nesta aprazível terra” (pp. 123-145), “Consciência tranquila” (pp. 150-160), “O abolicionismo” (pp. 276-278).
2. Idem, op. cit., vol. 2, p. 612.
3. Idem, op. cit., vol. 2, p. 614.
4. Idem, op. cit., vol. 1, p. 497.
5. Idem, op. cit., vol. 2, p. 627.
6. Idem, op. cit., vol. 2, p. 623.
7. Idem, op. cit., vol. 2, p. 615.
8. “Biologia e sociologia do casamento (pelo Dr. Gama Rosa)”, vol. 2, pp. 70-73,
9. Cruz e Sousa: obra completa, vol. 2, p. 627.
10. Idem, op. cit., vol. 2, p. 614.
11. Idem, op. cit., vol. 2, p. 625.
12. Dipesh Chakrabarty, Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2008 (1ª. ed.: 2000).

Cruz e Sousa: obra completa, vol. 2, pp. 629-630.

13.

Capítulo 1

Cor e política no Segundo Reinado: o editor Paula Brito e o debate entre liberais e conservadores na imprensa do Rio de Janeiro (1840-1850)

Rodrigo Camargo de Godoi

“O Club sangue azul”

No transcorrer do segundo semestre de 1853, o empresário Augusto Carlos Gonçalves e Souza submeteu a antiga casa de polícia da Praça da Constituição a uma suntuosa reforma, transformando-a, nas palavras do cronista do Novo Correio das Modas, no “edifício mais coquete que se pavoneia na capital do Império”¹. Em breve ali seria instalado o Club Fluminense, novidade que causou certo alvoroço na opinião pública do Rio de Janeiro.

Já em meados de outubro, o Correio Mercantil publicou o “Regulamento para o Club Fluminense”. Trinta e três artigos redigidos por seu idealizador e proprietário que permitem apreender em detalhe os objetivos e o modo como o Club funcionaria. Quanto aos objetivos da instituição, o primeiro artigo do Regulamento dizia o seguinte:

Art. 1º – O estabelecimento intitulado Club Fluminense é propriedade de seu empresário Augusto Carlos Gonçalves e Souza, e tem por objetivo proporcionar às pessoas educadas e polidas da sociedade desta corte um ponto de reunião, onde possam encontrar agradável passatempo com os lícitos divertimentos admitidos em tais estabelecimentos nas principais cortes da Europa².

O Clube Fluminense seria um “ponto de reunião” para as “pessoas educadas e polidas da sociedade”. Existiriam três qualidades de sócios. Aqueles que ingressassem antes da inauguração efetiva do Clube seriam os sócios instaladores, os quais pagariam 30 mil-réis de joia e mensalidades de 6 mil-réis pelo prazo de seis meses. Sócios ordinários eram os aceitos no Clube após sua inauguração. Com efeito, perdiam o desconto na joia, pagando 50 mil-réis. Membros adventícios eram os que estavam isentos da joia por não residirem na corte, mas pagariam mensalidades renováveis de 10 mil-réis. Os “passatempos” oferecidos pelo Clube Fluminense, aberto diariamente das 9 da manhã à meia noite, seriam variados. Lá os sócios e suas respectivas famílias poderiam ler periódicos nacionais e estrangeiros, jogar bilhar, xadrez, gamão e bagatela – o carteadado seria permitido apenas nas noites de baile. O Clube disporia também de inúmeros salões, como o de música, o de jantar, o de bailes, o de fumar e um especial para se tomar chá e refrescos. Além, é claro, dos gabinetes de toalete e da chapelaria³.

Boquiaberto, o cronista anônimo do Folhetim do Diário do Rio de Janeiro descreveria a elegância das dependências: “Os grandes e numerosos salões do nosso Clube estão adornados com todo o luxo e gosto dos mais belos estabelecimentos, que neste gênero nos oferecem as capitais da Europa, aonde as comodidades se enlaçam aos caprichos da moda e a

voluptuosidade das artes". Ainda conforme este cronista, o Club Fluminense seria apreciado principalmente pelos estrangeiros obrigados a longas temporadas no Rio. Ilustres visitantes que poderiam finalmente melhor "avaliar os nossos costumes e a nossa civilização"4.

As subscrições para o ingresso no Clube Fluminense foram anunciadas nos jornais. Muita gente, julgando-se parte da boa sociedade da corte, concorreu à solicitação do empresário. Por conseguinte, logo este se viu em sérios apuros. Afinal, como selecionar as "pessoas educadas e polidas da sociedade"? Quem seriam os melhores representantes dos "nossos costumes e nossa civilização"? Antes do baile de inauguração, que contaria com a presença do Imperador e da Imperatriz, o Sr. Augusto Carlos não pestanejou e eliminou das listas de candidatos a sócios os que ele julgou inaptos a ingressarem no seu seletto Clube.

Vozes troaram das colunas dos jornais exigindo explicações da parte do Sr. Augusto Carlos. No Jornal do Commercio falava-se jocosamente do "Clube sangue azul"5. No Correio Mercantil um leitor que assinava Zebedeu afirmava que algumas pessoas conhecidas suas, embora estivessem "muito no caso de pertencerem a um tal estabelecimento", foram "riscadas por indignas". Logo, a advertência ao proprietário era feita nestes termos: "e portanto, Sr. Augusto, se V. S. quer tirar algum resultado de suas fadigas e dispêndios, não deixe praticar, ou não pratique injustiças, que reverterão unicamente em seu prejuízo"6. No mesmo jornal, O Procurador da Roça contava em carta endereçada ao seu Advogado da Roça, que deixara o Club, o qual "parece que o numerário tem consideravelmente diminuído", após um amigo seu ter sido "riscado" - "o Sr. Dr. sabe que nem toda a gente da roça é conhecida na cidade, e por isso zás! Risco por cima". A certa altura da missiva, O Procurador da Roça se questionava: "Porque seria o Sr. P. B. excluído?"7.

As iniciais P. B., certamente, se referiam ao editor e livreiro Francisco de Paula Brito. Neste caso, já no Diário do Rio de Janeiro, sem empregar pseudônimos ou iniciais, José Silveira do Pillar era direto ao dirigir-se à diretoria da instituição "exigindo dela que lhe dê o justo motivo que tivera para riscar o nome do Sr. Francisco de Paula Brito da lista dos sócios por ele propostos". Caso a diretoria não se manifestasse, José Silveira ameaçava recorrer ao chefe de polícia para que "em sua presença", repetia, "declarem formalmente a forte razão que tiveram para eliminar o nome do Sr. Francisco de Paula Brito da lista dos sócios", posto que este era "tão digno de pertencer a essa sociedade como todos os demais senhores" por ele listados8.

Quase nada sabemos a respeito de José Silveira do Pillar9. No entanto, três dias depois de manifestar-se no Diário, ele voltava a público no Jornal do Commercio e novamente cobrava explicações do Club Fluminense sobre o veto ao nome de Paula Brito. No novo artigo, após reafirmar que Paula Brito era um homem muito bem posicionado, pois "suas relações não são daquelas que o desacreditam", José Silveira apontava sem rodeios os motivos da recusa: "Consta-me que deu a nobre diretoria como causa da risca que passaram sobre o nome do Sr. P. Brito da lista dos sócios propostos para o dito Clube, ser este senhor homem de cor!!"10.

Na sequência, José Silveira argumentava que seria enganoso acreditar que a segregação de homens de cor era indício de civilização. Cortes europeias, como a do imperador dos franceses cercado por “Mauritanos e mesmo Africanos”, provavam o contrário. Até mesmo o Brasil era rico de exemplos dessa natureza. “Não vedes alguns acentos do nosso Parlamento ocupados por homens da cor daquele que hoje impelis de vosso seio [...]”, dizia José Silveira. Até d. Pedro II “não se envergonha em ter em sua corte e a seu lado homens mauritanos, e alguns deles grandes ilustrações e ornatos do país”¹¹.

Mas, para além dos nossos parlamentares de cor ou dos mauritanos ilustrados que frequentavam o palácio da Quinta da Boa Vista, cumpre sabermos algo mais sobre esse Francisco de Paula Brito que tanto dava o que falar naquele momento. E mais, o que a experiência histórica desse indivíduo pode esclarecer sobre as vivências de outros homens de cor no Império do Brasil.

Um editor-livreiro de cor no Rio de Janeiro

O que por certo causava espanto e indignação em José Silveira do Pillar, no Procurador da Roça e possivelmente em outras pessoas que acompanhavam o caso pelos jornais, era que Paula Brito não era um homem de cor comum, a semelhança de tantos outros livres e libertos que viviam no Rio de Janeiro naquele ocaso do ano de 1853. Tratava-se, pelo contrário, de um cidadão respeitável, eleitor, senhor de escravos e arrematante de africanos livres que se destacava, há mais de duas décadas, como impressor, livreiro e editor.

Naquele momento Paula Brito era proprietário da Empresa Tipográfica Dous de Dezembro, talvez o maior empreendimento gráfico até então visto no país. Para termos uma ideia, conforme o *Courrier du Brésil*, jornal em língua francesa editado no Rio, aquele “notável estabelecimento” todo iluminado a gás, possuía diferentes departamentos, como o de impressão e encadernação, 13 prelos e empregava entre 30 e 40 operários, brasileiros e franceses¹². Talvez não fosse exagero comparar Paula Brito a uma espécie de Barão de Mauá do ramo gráfico, banqueiro e empresário que, aliás, figurava entre os acionistas de sua companhia.

Com efeito, Paula Brito frequentava a corte de d. Pedro II, em ocasiões como aquela em que compôs e imprimiu na Quinta da Boa Vista seu “Soneto à imprensa, dedicado a S. M. Imperial o senhor d. Pedro II”¹³. Paula Brito também mantinha boas relações com políticos importantes, sobretudo lideranças do Partido Conservador, como veremos melhor oportunamente. Além disso, instituições que gozavam de algum prestígio como o Conservatório Dramático Brasileiro, órgão oficial de censura teatral no Rio de Janeiro, igualmente reconheciam os méritos do editor¹⁴. Porém, a questão é que a cidadania de homens de cor como Francisco de Paula Brito era ambígua. E se, por um lado, havia reais possibilidades de ascensão social para esses homens, por outro, como vimos no caso do Clube Fluminense, havia restrições.

Imagem 1 – Francisco de Paula Brito¹⁵



FUNDAÇÃO BIBLIOTECA NACIONAL

Bem longe de ser um mauritano, Francisco de Paula Brito era filho e neto de libertos crioulos. Homens e mulheres que se afastaram do cativeiro ainda no século XVIII e cujas trajetórias demonstram que a experiência da cidadania no Império para afrodescendentes como Paula Brito, se construía a partir da liberdade de seus familiares ainda na colônia. O avô materno do editor, Martinho Pereira de Brito, nasceu escravo na região das Minas do Serro Frio e foi liberto na pia batismal, em 1737. Já o pai do editor, Jacinto Antunes Duarte, nasceu escravo na Freguesia do Campo Grande, no Rio de Janeiro, em 1770, sendo liberto por coartação ainda muito menino, aos seis anos de idade.

Embora os historiadores da leitura já tenham apontado os riscos em se tomar a assinatura, ou, melhor dizendo, a capacidade de desenhar o próprio nome, como indicativo de domínio pleno da leitura e da escrita¹⁶, a documentação legada pelos antepassados libertos de Paula Brito sugere que essa família não era de todo alheia ao universo das letras. Tais documentos indicam que esses homens e mulheres egressos da escravidão de algum modo se alfabetizaram e alfabetizaram seus filhos, percebendo a importância da escrita e da leitura no processo de ascensão social que conscientemente empreendiam. Paula Brito, conforme seu primeiro biógrafo, o médico e historiador Moreira de Azevedo, foi alfabetizado por sua irmã Angélica, que, por sua vez, pode ter aprendido a ler e escrever com o pai, ou talvez com os avós¹⁷.

O pequeno Francisco de Paula, no entanto, foi aprender o bê-á-bá em Suruí, na Vila de Magé, distante poucas léguas do Rio de Janeiro. Toda a família se mudou, em 1815, na medida em que Jacinto havia arrendado um engenho de farinha completo, inclusive com dez escravos¹⁸. O contrato de locação findava em 1827, mas o rapaz não demorou a voltar ao Rio de Janeiro. Cerca de três anos antes, Paula Brito fora morar com o avô materno, empregando-se primeiramente em uma botica e pouco depois como aprendiz na Tipografia Nacional. O que comprova que seus conhecimentos de gramática eram satisfatórios, visto que o bom desempenho nesta área era fundamental para o aprendizado do ofício tipográfico.

Findo o período de aprendizagem, Paula Brito passou a trabalhar na oficina de René Ogier, impressor francês que chegou ao Rio de Janeiro por volta de 1827. Pouco depois, transferiu-se para a oficina de Pierre Plancher, outro impressor e livreiro francês que acabava de fundar o Jornal do Commercio no Rio de Janeiro. Porém, para além da tipografia, o rapaz cultivava a poesia, e foram justamente os seus versos que o aproximaram de figuras destacadas como os livreiros Evaristo e João Pedro da Veiga.

Em 1831, após a abdicação de D. Pedro I, o futuro de Paula Brito era ainda bastante incerto. Engajado nas fileiras do partido exaltado que, ao lado do partido moderado, derrubou o primeiro imperador, Paula Brito primeiramente tentou o serviço público. Acreditava-se que após a saída de cena de D. Pedro I e seus partidários, portugueses em grande maioria, os postos da burocracia imperial estariam finalmente franqueados a cidadãos brasileiros de todas as cores. Com efeito, Paula Brito pleiteou uma vaga no Senado da Câmara do Rio de Janeiro. Entretanto, ao contrário de seu primo Silvino José de Almeida, antigo proprietário de uma livraria e encadernadora na Praça da Constituição, nomeado carcereiro no mesmo período, Paula Brito não conseguiu a almejada colocação.

Depois desse malogro, anunciou-se nos jornais que o rapaz se mudaria para São Paulo. Não fazia muito tempo que a capital da província abrigava a Faculdade de Direito, tornando-se, em consequência, um mercado promissor para tipógrafos e livreiros que lá quisessem se estabelecer¹⁹. Há indícios de que Paula Brito também intentava ingressar no curso jurídico. Sabemos que havia outros alunos negros na Faculdade, muitos dos quais sofriam preconceitos por parte de alguns professores que se recusavam a cumprimentá-los. Embora tenha se esforçado e estudado muito naquele ano,

não sabemos por qual motivo Paula Brito abortou o plano de mudar-se para São Paulo. Portanto, juntando suas economias, bem como fazendo um empréstimo junto ao livreiro João Pedro da Veiga, Paula Brito acabou por comprar a livraria do primo Silvino em vias de ser nomeado carcereiro²⁰.

Contudo, a livraria comprada do primo Silvino não era um negócio expressivo em comparação às demais instaladas no Rio de Janeiro. Em dezembro de 1831, por exemplo, vendia apenas alguns pasquins e jornais pertencentes à facção exaltada. Todavia, desde os tempos de Silvino, o pequeno estabelecimento realizava o importante serviço de encadernação. Importante, pois naqueles tempos os livros não eram vendidos encadernados, sendo costurados e encapados conforme o gosto e bolso do freguês.

Meses depois de assumir o negócio, Paula Brito adicionou-lhe um prelo de madeira, e com ele começou a imprimir os primeiros jornais e panfletos. A proliferação de publicações vinculadas às três facções políticas que se digladiavam no Rio de Janeiro oferecia muito trabalho às oficinas tipográficas na cidade. Por conseguinte, foi no vácuo dessa guerra de papel, que Paula Brito começou a se destacar como impressor-livreiro. Não que isso se desse sem solavancos. Muito pelo contrário. Em dezembro de 1833, acusado de compactuar com o Partido Restaurador por imprimir jornais que defendiam o retorno de D. Pedro I, por pouco Paula Brito não teve sua oficina destruída, a exemplo das tipografias Paraguassú e do Diário, empasteladas na mesma ocasião²¹.

Passado o susto, o período que se seguiu à eleição do regente Padre Feijó não foi fácil. Institucionalizou-se a perseguição a estabelecimentos tipográficos a partir do aparato jurídico existente no Império. Paula Brito e outros impressores passaram a responder na justiça por crimes de imprensa²². Podemos dizer que alguma calma veio apenas depois do golpe da Maioridade. A esta altura, Paula Brito convertera-se em partidário ardoroso do golpe, por certo tempo, aliando-se aos liberais andradistas que entronaram o imperador adolescente, na tentativa de frear o avanço do partido regressista, no poder desde a queda de Feijó, em 1837.

Concomitantemente, Paula Brito ia se firmando como comerciante de livros e gêneros diversos. Êxito no comércio refletido nas melhorias implementadas na oficina tipográfica. Neste período, Paula Brito passa também a atuar como editor de obras literárias, financiando a publicação de autores nacionais que fariam concorrência à avalanche de obras originais e traduções francesas que inundavam as livrarias e folhetins dos jornais publicados no Rio de Janeiro. Teixeira e Sousa, jovem aspirante às letras recém-chegado de Cabo Frio e também afrodescendente, desempenharia um papel fundamental nesse processo. Assim, na década de 1840, Paula Brito se consolidou como livreiro e impressor de diferentes jornais e revistas, bem como editor, no sentido moderno do termo, de obras literárias e peças de teatro²³.

Porém, restam poucas dúvidas de que a aliança com os conservadores, estabelecida logo após o golpe da maioridade, funcionou como uma espécie de propulsor da ascensão social do editor. Em algum momento entre 1840 e

1841, Paula Brito estreitou as relações com lideranças desse partido, como Eusébio de Queirós e Paulino José Soares de Sousa, futuro visconde de Uruguai. O ápice desse processo foi o projeto de criação de uma grande tipografia em Niterói, capital da província fluminense, estabelecida para atender as demandas governamentais. Paula Brito traçou o plano da oficina e o apresentou à Assembleia Provincial em 1848²⁴.

Porém, o projeto da tipografia a ser instalada em Niterói não saiu do papel. Dois anos depois, Paula Brito o transformaria no “Plano” da Empresa Tipográfica Dous de Dezembro, companhia por ações cujas dimensões já conhecemos. A questão envolvendo a exclusão de Paula Brito do Clube Fluminense o surpreendia em um momento que pode ser considerado como o apogeu de sua trajetória. O vértice máximo da parábola.

Mas, como dito, havia limites claramente pautados em argumentos raciais para a plena cidadania de homens de cor no Império do Brasil, e, ainda que fosse um editor destacado, Paula Brito lidava, quiçá constantemente, com tais balizas. Bem documentado, o episódio do Club Fluminense torna-se relevante também por desmentir a concepção propalada pela elite imperial brasileira, conforme identificou o historiador Thomas Skidmore, de que por aqui não havia preconceito de cor, diferentemente dos Estados Unidos²⁵. Espécie de “imaginação graduada em consciência”, fenômeno singular descrito no capítulo XLIV das Memórias Póstumas de Brás Cubas, esta crença podia ser facilmente contestada no cotidiano desses cidadãos de pele escura – ora dignos, ora indignos.

O caso do editor Francisco de Paula Brito, no entanto, permite-nos desdobrar o problema. Isso porque essa oscilação valorativa, característica de uma cidadania incompleta, se espraiava pelo debate político da imprensa nas duas primeiras décadas do segundo reinado. Vimos que Paula Brito, após a maioridade de D. Pedro II, converteu-se ao Partido Conservador, e, como membro atuante desse grupo, foi por diversas ocasiões alvo de jornais liberais não apenas do Rio de Janeiro. Lendo esses jornais, deparamo-nos com um debate político igualmente pautado por argumentos raciais, no qual a cor dos envolvidos tornava-se a um só tempo fator qualificativo e desqualificativo de suas posições político-partidárias. Por outro lado, esse debate apresenta uma variante na figuração do homem negro na imprensa oitocentista brasileira.

Escravos, libertos e cidadãos de cor nos jornais brasileiros do século XIX

Em um dos seus contos mais conhecidos, *Pai contra mãe*, publicado originalmente em 1906, Machado de Assis traçava de maneira singular os usos e costumes do tempo da escravidão, então extinta há quase duas décadas. Entre esses usos e costumes estava o de se anunciar nos jornais a fuga dos escravos na esperança de uma possível captura: “Quem perdia um escravo por fuga dava algum dinheiro a quem lho levasse. Punha anúncios nas folhas públicas, com os sinais do fugido, o nome, a roupa, o defeito físico, se o tinha, o bairro por onde andava e a quantia de gratificação”. Além disso, “muita vez o anúncio trazia em cima ou ao lado uma vinheta, figura de preto, descalço, correndo, vara ao ombro, e na ponta uma trouxa”.

Ultrapassaria os propósitos do capítulo traçar uma história da historiografia da presença do negro nos jornais brasileiros do tempo do Império. No entanto, poderíamos considerar que foram justamente os anúncios de fuga de escravos as primeiras seções a chamar a atenção dos pesquisadores para a presença de negro, neste caso cativo, naqueles jornais. Gilberto Freyre chegou a dedicar um livro ao assunto, para o qual pesquisou mais de 10 mil desses anúncios de escravos fugidos coletados em diferentes jornais do país. O objetivo do célebre e hoje controverso antropólogo pernambucano era reconstituir, por intermédio dessas fontes, as características físicas e culturais dos negros e mestiços descritos nos anúncios.²⁷

Mais recentemente, Lilia Moritz Schwarcz trouxe contribuições significativas e inovadoras a este campo, ao pesquisar a presença de negros – escravos, libertos e livres – em jornais paulistanos publicados nas três últimas décadas do século XIX. Atenta a outras seções dos jornais, além dos anúncios de escravos fugidos, a antropóloga se propôs a estudar a “construção e manipulação de representações sobre o negro cativo ou liberto”. Suas conclusões apontam que nesses jornais, muitos redigidos por membros da elite paulista, o negro, longe de aparecer como sujeito, figurava antes de tudo como objeto: “um objeto do discurso e das práticas, objeto de sua situação social e motivações”²⁸.

Essa perspectiva mudaria, no entanto, quando outros jornais oitocentistas começaram a ser lidos. Refiro-me principalmente a um conjunto de pasquins e pequenos periódicos publicados no Rio de Janeiro entre 1831 e 1833 que, na maioria dos casos, expressavam já em seus títulos os anseios da população de cor residente na cidade. Eram publicações sugestivamente nomeadas de O Brasileiro Pardo, O Mulato ou O Homem de Cor, O Crioulinho, O Indígena do Brasil, O Filho da Terra, O Meia Cara, O Cabrito, entre outros, nos quais brasileiros de ascendência africana passavam de objetos a sujeitos do próprio discurso. Muito se escreveu sobre essa imprensa do período inicial das Regências, destacando-se os estudos sobre O Homem de Cor – que a partir do terceiro número passou a chamar-se O Mulato ou Homem de Cor – jornal impresso por Paula Brito que circulou de 14 de setembro a 4 de novembro de 1833, finando após o quinto número.

Em um artigo muito importante em que propõe a partir desse jornal um modelo de “imprensa cidadã antirracista”, Célia Azevedo sugere que Paula Brito, para além de impressor, podia ter sido o redator do jornal. Porém essa é uma informação difícil de endossar, tendo-se em vista que os editoriais e artigos do Homem de Cor, assim como de outros congêneres, não eram assinados. Ao esbarrar na questão da autoria desses textos, Ivana Stolze Lima chega a questionar a importância de se interrogar sobre a cor dos seus redatores. Em um trecho do seu livro Cores, marcas e falas, no qual, historicizando a questão racial, a autora busca compreender a emergência dessas publicações, ela afirma “que não haveria maior interesse em desvendar no signatário do periódico intitulado O Homem de Cor os sinais naturais de uma determinada ascendência”²⁹.

Thomas Flory, historiador norte-americano pioneiro em lidar com esses jornais em um artigo publicado em 1977, mostrava-se mais cauteloso neste ponto. Questionando-se sobre “Quem eram os editores dessa imprensa

mulata?”, Flory argumenta: “Se a solidariedade racial era uma possibilidade e se esses jornais foram dedicados sinceramente aos interesses dos mestiços, então podemos razoavelmente esperar que seus editores fossem homens de cor e lideranças entre seus compatriotas”. No entanto, completava que “a identidade dos editores da imprensa mulata permanece um mistério”. Ainda assim, o historiador se ocupa em analisar o caso de jornalistas sabidamente de ascendência africana como Justiniano José da Rocha e Francisco de Salles Torres Homem³⁰. Com efeito, ainda que em certos casos seja difícil identificá-los, resgatar a experiência histórica desses jornalistas certamente oferece novas e inesperadas dimensões aos debates veiculados em seus jornais.

Imagem 2 - Terceiro número do jornal O Mulato ou O Homem de Cor

O MULATO,

O HOMEM DE COR.

N.º 3.



CONST. POLITICA DO IMPERIO,
Tit. 20.

Dos Cidadãos Brasileiros art.º 6.º

São Cidadãos Brasileiros &c. &c. §.ºs

1.º 2.º 3.º 4.º e 5.º

Tit. 8.º Das disposições geraes, e
garantias dos direitos civis, e politicos
dos Cidadãos Brasileiros Art. 179 §. 14

Todo o Cidadão pode ser admitido aos
cargos publicos civis, Politicos, e Mi-
litares, sem outra differença que não
seja a de seus talentos, e virtudes.

O Povo do Brasil he con-
stituido de Classes heterogeneas, e deba-
tem-se a intentem mistural-as, ou
sempre alguma hade procurar
separar-se das outras,
motivo mais para a eleição
de classes mais numerosas.

Por Manoel Zeferino dos
Santos Presidente de Pernambuco.

Officio de 12 de Junho de 1833

40 RS. QUARTA FEIRA 16 DE OUTUBRO 1833

TYPOGRAPHIA FLUMINENSE DE

O Sr. Clemente José de Oliveira
R. do B. Afflicto jaz hoje no so-
no eterno, victimia do assassino Car-
los Miguel de Lima, filho do Ex.
Regente Lima; a dor que nos
acompanha, a immoralidade com
que as folhas ministeriaes disfigu-
ram um crime digno da mais severa
punição, a deputação da Socie-
dade e a imprensa comprimentando
ao filho do Regente, o escandalo
com que o mesmo se conserva em
o quartel do Campo de S. An-
na, o boato que corre de que
o joven de honra do R. da Au-

das leis, ao passo, que o
escarnece dellas quasi
mente gritamos, vingan-
na Capital do Imperio
d'Assemblea Geral, do
e dos Tribunaes, ficará
assassinio cometido por
Miguel de Lima, o despo-
mandaria lançar no livro
teridade o nome deste sa-
mas trema a facção modera-
dia o Povo accorda do
toma contas de tantas at-
tremão todos os tiranos
cuma da Liberdade será

Nesse sentido, folheando O Homem de Cor temos que seu redator anônimo procurava mostrar que as perseguições aos pardos se efetivavam, entre outras formas, por meio da exclusão desses cidadãos dos cargos públicos: “não há um representante das nossas cores, dos Empregos Públicos, e de toda parte nos excluíram”³¹. Além disso, já no âmbito de um debate político muito bem articulado, o mesmo artigo esclarecia que nem todo pardo era partidário da facção exaltada, da qual o jornal era porta-voz. Nesses casos, o redator tentava chamar à exaltação os que pendiam para o lado dos moderados: “[...] desenganai-vos, pois os moderados não fazem caso de vós por serdes mulatos, deixai de uma vez esse partido infame e antibrasileiro que vos julga menos que seus escravos, e vinde de novo alistar-vos nas nossas exaltadas fileiras”³². No número seguinte o redator reforçava o apelo: “Homens de cor que vergonhosamente servis aos moderados deixai de serdes instrumento de uma facção perjura e antinacional”³³. Amostras como estas reforçam a importância de se ler esses jornais em consonância com a conjuntura política que então se desenhava. Buscando desvendar sua gramática em meio aos embates entre moderados, exaltados e restauradores, após a abdicação de D. Pedro I, o que emerge dessa imprensa, longe de uma recusa da raça, é a articulação política da mesma³⁴.

No entanto, a articulação política da raça na imprensa oitocentista brasileira não foi um fenômeno circunscrito ao início do período regencial, terminando com o desaparecimento desses jornais, após o surto de perseguição a seus redatores e impressores, iniciado em dezembro de 1833. Ao retomar a trajetória de Francisco de Paula Brito, principalmente nas décadas de 1840 e 1850 – período que coincide com os anos de formação do Estado Nacional Brasileiro –, podemos verificar que a racialização do idioma político no Império do Brasil atingiu os embates na imprensa entre liberais e conservadores.

A cor dos partidos

Quando Paula Brito faleceu, em meados de dezembro de 1861, quatro anos depois da falência da Empresa Tipográfica Dous de Dezembro, muitas missas foram dedicadas ao “eterno repouso” de sua alma. Celebraram-na na igreja do Santíssimo Sacramento, na Nossa Senhora da Lampadosa, da qual o editor pertencia à irmandade lá sediada, ambas no Rio de Janeiro, e até em Portugal, na igreja matriz de Matosinhos. No entanto, nenhuma delas deu tanto o que falar quanto a missa de sétimo dia, na qual discursou o Dr. Caetano Alves de Sousa Filgueiras, amigo muito próximo do finado editor³⁵.

À parte a sucessão de elogios, característicos de todo discurso fúnebre, Caetano Filgueiras dizia que Paula Brito, “como homem público era muito brasileiro”, posto que “todas as suas ideias, todos os seus esforços, todas as suas aspirações, eram a favor da sua pátria; e por isso viram-no sempre militar entre os homens que tomam por guia a grandeza e união de todos os membros deste grande império [...]”. Nem precisamos de tanto esforço para identificar que o trecho fazia uma má disfarçada defesa da política de conciliação partidária levada a cabo pelos conservadores na década de 1850. Partido no qual Paula Brito e o próprio Filgueiras militaram e que era descrito no discurso como o guia do império. Um pouco adiante, o orador

arrematava seu raciocínio referindo-se à “mão escura” de Paula Brito, “que todos os grandes estreitavam com efusão d’alma”³⁶.

De fato, sete dias antes, muitos desses “grandes” do império haviam participado do concorridíssimo funeral do editor. Membros da corte, do governo, da diplomacia, das ciências e das letras estiveram presentes, cabendo ao alto clero do Partido Conservador – o conselheiro Eusébio de Queirós, José Maria da Silva Paranhos, futuro primeiro visconde de Rio Branco e Paulino José Soares de Souza, visconde de Uruguai – ajudar a carregar o corpo de Paula Brito à sepultura. Possivelmente os que entre eles estavam presentes à missa de sétimo dia sentiram-se de algum modo afagados com as palavras elogiosas do Dr. Caetano Filgueiras³⁷.

A questão é que a missa de sétimo dia, o discurso do Dr. Filgueiras e até a alusão à “mão escura” de Paula Brito fariam eco na imprensa oposicionista até em Pernambuco. Isso porque dias depois da celebração, o Dr. Filgueiras foi nomeado presidente da Província de Goiás, como se lia no Liberal, publicado no Recife:

O governo demitiu o presidente de Goiás, Alencastre, porque este senhor avisou ao tesouro que tinha feito despesa com os festejos do dia 7 de setembro, e pretendia fazê-la com os de 2 de dezembro: o governo desaprovou esses gastos, porque só a corte é que tem direito de derramar pelas algibeiras dos velhacos as rendas públicas: as províncias nada tem que ver com a independência do Brasil, a sua obrigação é somente produzirem grande receita para os malandros da corte desperdiçarem a seu talante... Por esta plausível razão foi exonerado aquele presidente, sendo nomeado para substituí-lo o Dr. Caetano Filgueiras, moço de mui limitada esfera, mas que faz seus versinhos, e é mui serviçal ao Vaticano, acrescentando que foi o encarregado pelo Paranhos de recitar o discurso da missa do sétimo dia do Paula Brito, e fê-lo por tal modo que todo o consistório ficou satisfeito, particularmente por ele ter feito sobressair as circunstâncias de o papa Eusébio apertar as mãos escuras de Paula Brito... Muito pedantismo se vê n’esta terra! O Paranhos era muito amigo do Paula Brito porque este apoiava a sua candidatura à senatoria até na folha das moças, a Marmota, e por isso deu esse despacho ao Filgueiras, tendo no mesmo sétimo dia despachado um genro do Paula Brito, Leopoldo Coitinho (sic), administrador das capatazias da alfândega da corte: é para isto que se criam empregos, para fazer pagamentos infames³⁸.

Primeiramente vale observar que o jornal errou o genro. Quem de fato foi nomeado administrador das capatazias da alfândega da corte foi Eduardo Vaz de Carvalho, marido da filha caçula de Paula Brito, não Leopoldo de Azeredo Coutinho, comerciante casado com a filha mais velha do editor³⁹. Porém, logo nas primeiras linhas do artigo emerge a velha questão da autonomia das províncias insatisfeitas diante da centralização política e econômica do Império, sediado na corte do Rio de Janeiro. Conforme denunciava o jornal, negócios de extrema importância para as províncias, como a nomeação dos seus presidentes, eram decididos de maneira escusa. O Dr. Filgueiras, embora “moço de mui limitada esfera”, como sublinha o jornal, tinha alguma lábia e era bem relacionado, e, graças a isso, abocanhara o cargo. O que nos interessa, no entanto, é que o finado Paula

Brito aparecia, tomando de empréstimo a expressão empregada em um dos seus necrológicos, como “o elo máximo de uma grande cadeia de amigos”⁴⁰. Se em vida apoiou candidatos do Partido Conservador, morto ainda exercia alguma influência entre esses políticos, da escolha do novo presidente da província de Goiás à nomeação de seu genro para um cargo público. Porém, a alusão à “mão escura” de Paula Brito ainda estava lá, sinalizando o quão racializado podia ser todo esse embate político⁴¹.

Ao retrocedermos vinte anos, logo após a maioridade de d. Pedro II, ainda durante o processo de formação dos Partidos Liberal e Conservador, podemos observar que, no caso da trajetória de Paula Brito, a articulação política da ascendência africana não era episódica. Naquela ocasião, conforme o historiador José Murilo de Carvalho, a intensa participação popular fez com que o 23 de julho de 1840, data do golpe da maioridade, soasse como uma espécie de reedição do 7 de Abril de 1831, data da abdicação de d. Pedro I. Isso porque, mais uma vez, elite, povo e tropa tomavam as ruas do Rio de Janeiro, só que desta vez com o objetivo de alçar um monarca ao trono, não derrubá-lo⁴². Assim, da perspectiva daqueles que das ruas saudavam o novo imperador, o início efetivo do segundo reinado podia sinalizar mudanças sociais que no suceder dos dias e semanas não aconteceram.

Naquela época Paula Brito redigia e publicava um jornal em versos chamado A Mulher do Simplicio ou A Fluminense Exaltada, no qual assumia a persona lírica de sua redatora. Em versos cujo mote era “Ora o homem tem razão”, publicados neste periódico em fins de 1840, Paula Brito mostrava-se já bastante desgastado com os rumos tomados depois da festejada maioridade:

Produz a Maioridade

Os desejados efeitos?

A prometida igualdade,

Na ordem de seus preceitos

Os povos já tendo vão?

Ora o homem tem razão⁴³!

A cada pergunta colocada a resposta era um peremptório “não”, expressão do desengano político com os dirigentes da nação, ou seja, o Gabinete Liberal de 24 de julho de 1840. Todavia, as perguntas não eram poucas, sendo algumas delas de vital importância a Paula Brito, bem como aos demais cidadãos de origem africana no Império, gente “mesclada” e de “cor trigueira”:

Alguém O terá disposto [o Imperador]

Entre um povo tão mesclado,

A desprezar pelo rosto

O cidadão devotado

Ao Trono, às Leis e à Nação?

Ora o homem tem razão.

[...]

Quem tiver merecimento,

Inda tendo a cor trigueira,

Encontrará valimento,

Ou continua a manqueira

De amanhã sim, hoje não?

Ora o homem tem razão⁴⁴.

Paula Brito mostrava-se sensível não somente à própria sorte, mas à de todos os cidadãos de cor devotados “ao Trono, às Leis e à Nação”, que, assim como depois da abdicação do primeiro imperador, novamente ficavam a ver navios com a coroação do segundo. Particularmente navios negreiros que, não obstante a proibição do tráfico de escravos africanos, continuavam a aportar nas praias do país:

Teremos de ver os povos,

E algumas autoridades,

Traficando em negros novos,

Que nas vilas e cidades

As classes mesclando vão?

Ora, o homem tem razão.

Ou a Lei será banida,

Que proíbe a traficância,

Para então ser permitida

Essa, filha da ignorância,

Desumana escravidão!

Ora, o homem tem razão⁴⁵.

Tráfico ilegal de africanos e exclusão de cidadãos de cor eram temas indissociáveis no raciocínio de Paula Brito. Para seu desapontamento, a situação liberal operava de forma arbitrária e paradoxal, posto que a um só tempo trancava as oportunidades aos cidadãos “mesclados” e incentivava a mescla por intermédio do tráfico ilegal de pretos novos. O problema é que isoladamente esse fator não explica muito sobre a virada conservadora do

editor, pois tráfico ilegal de africanos era assunto para o qual, independentemente de partido ou facção política, se fazia vista grossa desde a promulgação da Lei de 1831. A título de lembrança, só em 1837, após a ascensão do gabinete regressista chefiado por Bernardo Pereira de Vasconcelos, 57 mil africanos entraram ilegalmente no país⁴⁶.

No entanto, conforme os versos publicados na *Mulher do Simplício*, os liberais que promoveram a maioridade de D. Pedro II estavam muito aquém das expectativas de Paula Brito. Talvez isso explique por que o editor se tornou abertamente conservador em algum momento entre 1840 e 1841, conforme atesta outro poema publicado no mesmo jornal, desta vez dedicado a Paulino José Soares de Souza, futuro visconde de Uruguai, no qual Paula Brito disse parafraseando Camões:

Mudam-se as cenas, muda-se a política,

Desce o partido teu, sobe o contrário

(Partido que era meu) [...] ⁴⁷.

O título deste poema, “Tributo de gratidão”, insinua que Paula Brito foi de algum modo e por algum motivo agraciado pelo líder conservador. No entanto, para se evitar mal entendidos neste ponto, o mesmo poema explicava:

Mais de uma vez, Senhor, que te hei buscado,

Sempre para valer aos infelizes,

(Pois ainda para mim não pedi graças)

Acho-te justo, franco e desvelado

Quanto mais te procuro, mais te encontro⁴⁸.

Se o favor “era nossa mediação quase universal”, como escreveu Roberto Schwarz⁴⁹, foi certamente ele, como demonstra a estrofe acima, quem estreitou os laços entre Paulino e Paula Brito. Porém, além do futuro visconde de Uruguai, também Eusébio de Queirós, então chefe de polícia do Rio de Janeiro, receberia um soneto encomiástico de Paula Brito publicado na mesma edição da *Mulher do Simplício*⁵⁰.

A imprensa liberal, por sua vez, não deixaria ileso o hábito de Paula Brito de incensar as lideranças conservadoras com suas poesias. Em 1856, por ocasião da morte do Marquês de Paraná, o redator do Grito Nacional chamaria de “poema água doce” um soneto que Paula Brito distribuiu no Teatro Lírico em homenagem ao líder conservador falecido. E, após transcrever as duas primeiras estrofes do soneto, concluía: “Ora puff, sô adulador! Que bajulação fedorenta!”⁵¹. Ainda em 1856, o Grito Nacional faria troça de outro soneto que Paula Brito declamara quando Paulino José Soares de Souza, apelidado de “herói dos chouriços”, voltou da Europa⁵². Deste modo, de volta à Mulher do Simplício, temos que versinhos publicados em 1842 prenunciavam que a virada conservadora de Paula Brito seria de fato consistente:

Eis, leitores, até agora

Nossas causas tais quais são:

Consiste só no regresso

O progresso da nação⁵³!

Todavia, a adesão de Paula Brito aos conservadores não estaria restrita aos sonetos e versinhos publicados na Mulher do Simplício, estendendo-se também às eleições. Por ter nascido livre, não ser “criminoso pronunciado em querela ou devassa” e possuir “renda líquida anual de duzentos mil réis por bens de raiz, indústria, comércio, ou emprego”, o editor se enquadrava no grupo de brasileiros que a Constituição do Império definia como “Cidadãos ativos”. Com efeito, podia ser eleito eleitor, ou seja, uma vez escolhido nas eleições primárias, eram cidadãos como Paula Brito que votavam em deputados, senadores e membros dos conselhos provinciais⁵⁴.

Nas eleições de agosto de 1849, a Freguesia do Santíssimo Sacramento onde Paula Brito residia no Rio de Janeiro possuía trinta e oito eleitores ligados ao Partido Conservador⁵⁵. Eram companheiros de chapa de Paula Brito, médicos, proprietários, empregados públicos, juízes, e até mesmo Eusébio de Queirós, então Ministro da Justiça. Porém, além de votante conservador, em certas ocasiões Paula Brito também atuou como membro da mesa eleitoral. Foi assim nas eleições de dezembro de 1848 quando o editor, ao lado Antonio Joaquim de Azevedo, foi secretário da mesa presidida pelo Dr. Antonio Saldanha da Gama, juiz de paz do 2º distrito da Freguesia do Santíssimo Sacramento⁵⁶.

No ano anterior, quando era suplente da mesa, Paula Brito protagonizou uma contenda com o seu presidente, o liberal Joaquim Pinheiro de Campos, juiz de paz e delegado de polícia. O problema começou quando Pinheiro de Campos julgou conveniente que as cédulas fossem por ele depositadas na urna. Nenhum dos mesários divergiu, até que Paula Brito notou que o delegado examinava cada voto antes de depositá-lo. Diante disso, o editor protestou dizendo que cada eleitor deveria depositar o próprio voto. O delegado retrucou, afirmando que fazia isso para evitar que um eleitor depositasse mais de um voto na urna, segundo ele, como acontecera nas eleições anteriores naquela freguesia. Paula Brito se indignou com a acusação. Mesário nas eleições passadas, a acusação também recaía sobre

ele. Por conseguinte, a tréplica do editor foi outra acusação. Paula Brito disse que se o delegado fazia questão de examinar cada voto, era para verificar se eles “pertenciam ou não ao lado do governo”. Os demais presentes apoiaram Paula Brito, tanto que o conselheiro Barreto Pedroso teria dito “que as cédulas deviam ir à urna sem passarem pela alfândega”. Certamente a contragosto, Pinheiro de Campos teve de acatar o protesto do editor⁵⁷.

Em 1847, o país ainda vivia sobre o chamado quinquênio liberal. Consequentemente, ao questionar o procedimento do liberal Pinheiro de Campos nas eleições daquele ano, Paula Brito defendia os interesses do Partido Conservador. Por conseguinte, o zelo demonstrado pelo editor nas eleições podia estar na raiz dos rumores sobre sua possível nomeação para delegado de polícia em março de 1848⁵⁸. Entretanto, a essa altura, os planos de Paula Brito, já às voltas com a criação de uma grande tipografia em Niterói, certamente não contemplavam o cargo.

Enquanto isso, o Grito Nacional, um dos porta-vozes do Partido Liberal na imprensa do Rio de Janeiro, atacava o editor sempre que a oportunidade surgia. Esse jornal circulou por respeitáveis dez anos, entre 1848 e 1858, e já em agosto de 1849, justamente por ocasião das eleições, Paula Brito começou a figurar em suas páginas em artigos como este:

Deixando em descanso o imparcial F. de Paula Brito, desertor do partido, e que pelo seu nascimento, e COR, nunca o devera fazer; ainda que para os Liberais foi de vantagem; porque eles não querem homens, que servem em tempo de eleição para fazerem CERTAS transações; deixando esse nosso patrício que (honra lhe seja feita) não pretende ser branco, mas sim todo metido com os brancos, únicos que têm posições neste país de bodes, e caibras (sic), assim por eles designados [...]59.

Novamente a questão racial era articulada ao discurso político e dele emergia. No caso acima, defendia-se que pardo e mulato eram sinônimos de liberal. Assim, conforme o julgamento do redator do Grito Nacional, embora não quisesse ser branco, mas vivesse “metido com os brancos, únicos que têm posições neste país de bodes, e caibras” [cabras], Paula Brito havia cometido dupla traição. Ao tornar-se conservador, o editor traía o Partido Liberal e, de lambuja, sua cor.

No entanto, a adesão de africanos e afrodescendentes ao Partido Conservador no decorrer do Segundo Reinado desmentia a livre associação realizada pelo Grito Nacional. A título de exemplo, na medida em que proporções espaço-temporais significativas devem ser guardadas, na década de 1880 o liberto Candido da Fonseca Galvão, o autoproclamado D. Obá II, príncipe africano do Rio de Janeiro, defendia ardorosamente os conservadores em seus artigos publicados em pequenos jornais da cidade. Nos anos 1870, cumpre destacar a atuação das maltas de capoeiras, como a afamada “Flor da Gente” da Freguesia da Glória, sempre dispostas a lutar, no sentido lato do termo, pelos interesses deste partido. No Recife, os homens pardos organizados em torno da Sociedade das Artes Mecânicas e Liberais buscavam apoio político justamente nas lideranças do Partido Conservador da província de Pernambuco⁶⁰.

Imagem 3 - Primeira página do jornal O Grito Nacional de 5 de janeiro de 1849.



Os descendentes d'aquelles , que resistirão ao rei para melhor servirem ao rei, e resistir aos— ministros— para melhor servirem ao IMPERADOR.

(*Maxima do Visconde de Olinda*)

O GRITO NACIONAL, impresso na typographia do *Correio Mercantil*, rua da Quitanda n. 13, publica-se duas vezes por semana. Subscreve-se 20 rs. por 25, unicamente na rua da Lampadoza n. 116, onde serao attendidas as reclamações; e a 120, nas lojas dos Srs. Passos— rua do Ouvidor n. 132, Telxreira e Souza— rua dos Ourives n. 21.

N. 23.

Sexta-feira 5 de Janeiro.

O GRITO NACIONAL.

O Commando Superior da Guarda Nacional da Côrte.

Acha-se demittido do Commando Superior da Guarda Nacional desta Côrte o digno, e distincto General o Sr. José Maria Pinto Peixoto, que como é sabido, era além de respeitado por essa briosa milicia, obedecido com o maior prazer; pois encontrava ella em seu chefe um amigo fiel, e extrenuo zelador das regalias, credito, e honra de seus subordinados, e de mais um espirito verdadeiramente independente, e desinteressado. Neste estado de relações reciprocas entre a Guarda, e seu Commandante resultava á Nação grandissimas vantagens: ninguem ignora quanto tem de influencia para o desempenho do serviço publico a boa harmonia entre os superiores e seus inferiores, quanto a boa ou má vontade com que se elle faz: é portanto evidente que o Commando da Guarda Nacional não foi retirado ao Exm. Sr. General Pinto Peixoto porque o governo quizesse obter mais satisfactorios resultados; a causa foi outra. E por isso que a causa

deira, infame, degradante; quem a merece senão o desprezo geral; quando ella faz honra, estamos certos, geral.

Recordando os serviços, que n'essa gloriosa época da nossa INDEPENDENCIA hi para cá tem prestado o Exm.º Sr. José Maria Pinto Peixoto; recordando a sua honra, que foi geralmente acceita a sua nomeação ao Commando Superior da Guarda Nacional da Côrte, não podemos deixar de lamentar a sua destituição; não pôde ser sem fosse deshonroza, quando dada por quem que galgou o poder contra todas as regras do tema constitucional, e unicamente por um partido antinacional, mas pelas muitas das suspeitas que tem a grande maioria da população, que forma o partido liberal, de que a destituição foi indubitavelmente calculada e meditada desse mesmo ministerio do visconde de Olinda— cuja fidelidade ao Imperio é apodictica, segundo a acta lavrada no Senado em 18 de julho de 1840.

Entretanto, de volta às páginas do Grito Nacional, temos que o jornal chegava a traçar um esboço biográfico nada lisonjeiro do conservador Paula Brito. O objetivo do longo texto era contestar um artigo de Próspero Diniz publicado na Marmota da Corte em dezembro de 1849, que seria, nas palavras do redator do Grito, “o mais atrevido e insultuoso, contra a nobre e ilustrada Nação Francesa” (Grifos originais). Além disso, o artigo de Próspero fazia apologia aos imigrantes portugueses, descritos no Grito como “as fezes do reino, piores ainda que os mais embrutecidos africanos”. Paula Brito entraria na história como o “insinuador” de Próspero Diniz, daí a necessidade de o Grito Nacional revelar a todos os seus leitores a sua versão do passado do editor:

Francisco de Paula Brito, corre de boca em boca, que de ruim oficial de alfaiate, trabalhando na casa de uma preta velha e quitandeira, morava na Rua dos Barbonos passou a impressor, onde assim, aprendeu e mal a língua francesa na casa de um francês Mr. Planchér (sic), primeiro dono do estabelecimento e da folha do Jornal do Comercio (sic). Abrindo uma lojinha no largo do Rocio, diz-se que montou uma pequena tipografia a expensas de vários cidadãos, para imprimir as proclamações que se espalharam no dia 3 de abril de 1832, e assim por diante foi marchando sempre pertencendo ao partido liberal, oferecendo versos a todos os membros deste partido, e com especialidade aos Grandes Andradas, os quais foram apeados do poder logo depois da época da Maioridade: vendo que o vento soprava bonançoso para o lado do partido que então guerreava, com espanto geral, (menos nosso) queimou este saltimbanco político o podre incenso, e a lisonja mais baixa e vil aos membros do ministério de 41, com particularidade ao Sr. Paulino José Soares de Souza! Assim, continuou; e auxiliado pela sorte, já com a FELIZ compra de um prelo mecânico por 101\$000 mil réis, enjeitando logo posteriormente uns poucos de contos de réis já com as loterias, e o rendimento do melhor chá e mate, do melhor rapé, e melhores dísticos para catacumbas dos finados, já finalmente, com a esperança de 50 contos pela Assembleia Provincial para estabelecer uma tipografia, que publique os atos oficiais; e assim mais outros tantos contos e privilégio, para extrair o azeite da mamona etc⁶¹.

Para o redator, Paula Brito, que se tornou impressor por ser mau alfaiate, não passava de um “saltimbanco político” que abandonara o lado liberal ao perceber que o “vento soprava bonançoso para o lado do partido que então guerreava”. Com efeito, tentando decifrar o argumento do redator do Grito Nacional, temos que seu texto testemunhava um momento em que Paula Brito já era um impressor e comerciante destacado no Rio de Janeiro. A questão, portanto, era esclarecer aos leitores que tal sucesso apenas se explicava graças às benesses do Partido Conservador e suas lideranças, como o citado visconde de Uruguai. A questão da cor, no entanto, era retomada com toda força no parágrafo seguinte:

Hoje, esta notabilidade repele a gente de cor, começando por massacrar os seus escravos, tendo por isso perdido a amizade do seu padrinho de casamento; e geralmente se lhe atribui a paternidade de um artigo inserto no Niterói, periódico publicado em sua tipografia de interesse com o Sr. Candido Martim Lopes, em Niterói, pedindo ao administrado das barcas de vapor, que não consentisse o ingresso das negras para baixo da tolda,

porque tendo ele de fazer aquelas viagens, a fim de ir tomar ares na casa do grande tamarindo, que alugara à beira da praia, MUITO O INCOMODAVA A CANTIGA DAS MESMAS negras!!!!!!.....62

Paula Brito, o mesmo que vivia “todo metido com os brancos”, de acordo com o julgamento da folha liberal, era um homem hostil a toda “gente de cor”, dos seus próprios escravos às negras com as quais era obrigado a dividir as barcas em suas viagens a Niterói. Em relação aos cativos, o editor era apontado como um senhor de notória severidade, a ponto de merecer reprimendas de pessoas próximas. No entanto, à parte todas as acusações, as referências à cor apareciam não como desqualificativo da personagem Paula Brito. Pelo contrário, no argumento de seus opositores, a cor tornava-se elemento constitutivo do cidadão que ao negá-la merecia ser repreendido.

Epílogo

Embora Francisco de Paulo Brito não tenha disputado nenhuma vaga no parlamento, sua atuação política foi intensa e, como pudemos observar, atravessada constantemente pelo discurso pautado no argumento racial. No entanto, longe de esgotar o tema, este texto tentou discutir por intermédio da trajetória do editor fluminense, filho e neto de libertos, como a cor fez longa carreira no debate político nas duas primeiras décadas do segundo reinado. O que fica patente a partir deste estudo de caso é que, longe de converter-se exclusivamente em elemento detrator desses homens, o que sem dúvida o era, a cor também podia surgir no debate político veiculado na imprensa como fator que justificava laços e alianças políticas.

De certo modo, em um prolongamento do que podia ser lido nos jornais e pasquins do período inicial das regências, reconhecia-se a atuação desses homens de cor na esfera política. Assim, nas décadas de 1840 e 1850, homens como Paula Brito lutavam e eram disputados enquanto cidadãos eleitores e elegíveis, tanto por liberais como por conservadores. Todavia, em movimento cíclico, a cor volta e meia era empregada para desqualificar tais homens. A questão da recusa de Paula Brito no Clube Fluminense demonstra bem como ela, pura e simplesmente, era capaz de cercear seu direito de frequentar certos espaços.

Notas

1. “Crônica da quinzena”, Novo Correio das Modas, Tomo II, 1853, p. 176.
2. “Club Fluminense”, Correio Mercantil, 14 out. 1853, p. 2.
3. O relato escrito a partir do “Regulamento para o Club Fluminense”. “Club Fluminense”, Correio Mercantil, 14 out. 1853, p. 2.
4. “Folhetim do Diário, Crônica”, Diário do Rio de Janeiro, 20 nov. 1853, p. 1.
5. “Club Sangue Azul”, Jornal do Commercio, 29 dez. 1853, p. 2.
6. “Club Fluminense”, Correio Mercantil, 19 dez. 1853, p. 2.

- "Club Fluminense", *Correio Mercantil*, 27 dez. 1853, pp. 1-2.
- 7.
8. "Aos Srs. Presidente e Diretores do Club Fluminense", *Diário do Rio de Janeiro*, 28 dez. 1853, p. 3.
9. Nota publicada no *Diário do Rio de Janeiro* indica que José Silveira do Pillar havia sido demitido do cargo de praticante da recebedoria ligada ao Ministério da Fazenda, em fevereiro de 1852. "Ministério da Fazenda", *Diário do Rio de Janeiro*, 5 fev. 1852, p. 1.
10. *Jornal do Commercio*, 31 dez. 1853, p. 1 (Grifos originais).
11. *Idem*, op. cit.
12. "Lettres brésiliennes", *Courrier du Brésil*, 5 out. 1856, p. 2.
13. Ao contrário de outros congêneres, esse soneto não foi datado. Lê-se ao fim dos versos: "Pelo mais fiel súdito - Francisco de Paula Brito. / Composto e impresso na Imperial Quinta da Boa Vista em presença de S. M. I". Francisco de Paula Brito. Soneto à imprensa, dedicado a S. M. Imperial o senhor D. Pedro II. Rio de Janeiro: Composto e impresso na Imperial Quinta da Boa Vista, s. d. BN, Obras raras, 088, 004, 010, n. 6.
14. Paula Brito era um dos censores do Conservatório Dramático Brasileiro, como demonstra um parecer de censura redigido pelo editor em agosto de 1851. José Rufino Rodrigues de Vasconcellos. Designação de José Rufino Rodrigues de Vasconcellos para Francisco de Paula Brito examinar a peça *A pobre louca*. Rio de Janeiro, 3 ago. 1851. BN, Manuscritos, Coleção Conservatório Dramático Brasileiro, I-8, 8, 50.
15. Francisco de Paula Brito, *Poesias*. Rio de Janeiro: Tipografia Paula Brito, 1863.
16. Martin Lyons, "Os novos leitores no século XIX: mulheres, crianças, operários", in Roger Chartier e Guiglielmo Cavallo, *História da leitura no mundo ocidental*, vol. 2. São Paulo: Ática, 1999, p. 167.
17. Encontramos assinaturas dos avós e pais de Paula Brito, por exemplo, em seus respectivos processos de habilitação matrimonial depositados no Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro. Boa parte dos dados biográficos dessas pessoas pode ser encontrada nestes documentos. Ver: Processo de habilitação matrimonial de Martinho Pereira de Brito e Anna Maria da Conceição, 1765. ACMRJ, cx. 1.983, not. 33.289; Processo da habilitação matrimonial de Jacinto Antunes Duarte e Maria Joaquina da Conceição, 1795. ACMRJ, caixa 2.514, notação 52.692. Sobre alfabetização de meninos pardos livres no Recife, bem como sobre a importância desta prática entre a população de cor no Oitocentos, ver: Marcelo Mac Cord, *Artífices da cidadania: Mutualismo, educação e trabalho no Recife oitocentista*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2012, p. 132. Antes de ser publicada em livro, a primeira biografia de Paula Brito apareceu seriada no *Correio Mercantil*, cerca de três meses após seu falecimento, ver: Manuel Duarte Moreira de Azevedo, "Biografia do Snr. Francisco de Paula Brito", *Correio*

- Mercantil, n. 59, 28 fev. 1862, p. 2; n. 61, 2 mar. 1862, pp. 2-3; n. 62, 3 mar. 1862, p. 2. Para a edição em livro, ver: Paula Brito. *Poesias...*, 1863.
18. Informações sobre o engenho de Suruí podem ser encontradas na Apelação cível movida por Jacinto Antunes Duarte contra um seu vizinho, o Tenente José Antonio Teixeira Guimarães, em 1819. Apelação cível. Jacinto Antunes Duarte, apelante. José Antonio Teixeira Guimarães, apelado. 1819-1820. ANRJ, Relação do Rio de Janeiro, n. 1236, caixa 592, gal. C.
 19. Diário Mercantil ou Novo Jornal do Commercio, n. 197, 19 abr., 1831, p. 1.
 20. Sobre os indícios do interesse de Paula Brito em ingressar no Curso Jurídico de São Paulo, bem como sobre o empréstimo junto ao livreiro João Pedro da Veiga, ver: “Correspondência”, O Carioca, n. 12, 21 jan., 1834, p. 4. Para a questão dos alunos de cor nesta instituição, ver: José Murilo de Carvalho. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro das sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 74-75. Em fevereiro de 1832, três meses depois da venda da livraria, as listas dos escravos remetidos à Cadeia pelos juizes de paz das freguesias da Corte eram assinadas por “Silvino José de Almeida, Carcereiro das Cadeias”, ver: “Relação dos presos que foram recolhidos à Cadeia desde o dia 12 do corrente até o dia 17 do mesmo”, Diário do Rio de Janeiro, 20 fev. 1832, p. 1.
 21. Um dos trabalhos mais completos sobre as identidades políticas e a imprensa do período regencial é a tese de Marcelo Basile, *O império em construção: projetos de Brasil e ação política na corte regencial*. Tese de Doutorado em História Social, IFCS, UFRJ, Rio de Janeiro, 2004. Sobre a destruição das tipografias no dia 5 de dezembro de 1833, ver: Francisco de Paula Brito, *Proclamação aos compatriotas*. Rio de Janeiro: Tip. Fluminense de Brito e Cia, s. d. BN, Obras raras, 102, 5, 226.
 22. Sobre a legislação de imprensa no Império e a perseguição aos jornais durante a regência Feijó, ver: Rodrigo Camargo de Godoi. “Crimes de imprensa no tempo do Padre Feijó”. *Anais do XXI Encontro Estadual de História –ANPUH-SP*, Campinas, set. 2012.
 23. No século XIX, conforme Christine Haynes, o editor surge em oposição ao impressor artesanal e ao livreiro especializado em adquirir e comercializar impressos. Esta nova personagem do mercado literário atuaria como capitalista, financiando bens culturais visando lucro. Christine Haynes, *Lost illusions: the politics of publishing in nineteenth-century France*. Cambridge; London: Harvard University Press, 2010 (Harvard Historical Studies, 167).
 24. O plano da tipografia de Paula Brito foi noticiado, entre outros jornais, no Brasil de Justiniano José da Rocha. “Variedades”, O Brasil, n. 1.143, 6 jun. 1848, p. 4.

- Thomas E Skidmore. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1830-1870). Trad. Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pp. 61-62.
25. Machado de Assis, "Pai contra mãe", in Machado de Assis, Obras completas, vol. II. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006, p. 659.
26. Gilberto Freyre, O escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX. São Paulo: Editora Nacional; Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979.
27. Lilia Moritz Schwarcz, Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 251.
28. Célia Maria Marinho de Azevedo, "A recusa da raça: antirracismo e cidadania no Brasil dos anos 1830", Horizontes antropológicos, ano 11, n. 24, Porto Alegre, jul.-dez. 2005, p. 303. Ivana Stolze Lima, Cores, marcas e falas: sentidos da mestiçagem no Império do Brasil. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003, p. 51.
29. Thomas Flory, "Race and social control in Independent Brazil", Journal of Latin American Studies, vol. 9, n. 2, nov. 1977, pp. 212-213.
30. O Mulato ou O Homem de Cor, n. 4, 23 out. 1833, p. 4.
31. Idem, op. cit.
32. O Mulato ou O Homem de Cor, n. 5, 4 nov. 1833, p. 1 (Grifos originais).
33. Como afirmado no texto, o modelo de uma "imprensa cidadã antirracista" foi proposto por Célia Azevedo, em: "A recusa da raça" ... Já a importância do contexto político foi apontada por Thomas Flory, em: "Race and social control in Independent Brazil" ...
34. Uma das missas rezadas na Igreja do Santíssimo Sacramento foi encomendada pela Associação Tipográfica Fluminense, ver: "Noticiário", Diário do Rio de Janeiro, 30 dez. 1861, p. 1. Sobre a missa celebrada pela Confraria de Nossa Senhora da Lampadosa, ver: "Publicações religiosas", Correio Mercantil, 24 dez. 1861, p. 2. Já a missa celebrada em Portugal, na matriz de Matosinho, foi encomendada por Francisco Joaquim Correa de Brito, cf.: "Portugal", O Portuguez, 16 mar. 1862, p. 3.
35. O discurso de Caetano Filgueiras foi publicado no Diário, três dias após a missa. Ver: "Discurso proferido pelo Dr. Caetano Alves de Sousa Filgueiras por ocasião da missa de sétimo dia de Francisco de Paula Brito", Diário do Rio de Janeiro, 24 dez. 1861, p. 2.
36. Descrição detalhada das exéquias de Paula Brito foi publicada no Courrier du Brésil, jornal da comunidade francesa residente no Rio de Janeiro. Cf.: "Chronique du moment", Courrier du Brésil, 22 dez. 1861, p. 1.

38. “Interior”, O Liberal, Recife, 18 mar. 1862, pp. 2-3 (Grifos originais).
39. “Notícias diversas”, Correio Mercantil, 24 dez. 1861, p. 1.
40. “Crônica da quinzena”, Revista Popular, Tomo XIII, 1861, p. 64.
41. Contudo, Caetano Filgueiras não assumiu a presidência de Goiás. Cinco meses após a nomeação não havia tomado posse, como demonstra o Relatório assinado por Alencastre em junho de 1863. Quem acabou assumindo a presidência de Goiás foi José Vieira Coutto de Magalhães, ainda naquele ano. Ver: “Notícias e avisos diversos”, Correio da Tarde, Rio de Janeiro, 7 jan. 1863, p. 3; José Martins Pereira de Alencastre. Relatório lido na Assembleia Legislativa de Goiás pelo presidente da província o Exmo. Sr. José Martins Pereira de Alencastre no dia 1º de junho de 1862. Goiás: Tipografia Provincial, 1863; João Bonifácio Gomes de Siqueira. Relatório com que o Exmo. Sr. Dr. João Bonifácio Gomes de Siqueira vice-presidente da província de Goiás passou a administração da mesa ao Exmo. Sr. Dr. José Vieira Coutto de Magalhães. Goiás: Tipografia Provincial, 1863.
42. José Murilo de Carvalho, D. Pedro II. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, pp. 39-40.
43. “Ora o homem tem razão”, A Mulher do Simplício ou A Fluminense Exaltada, n. 66, 23 dez. 1840, p. 4 (Grifos originais).
44. Idem, op. cit.
45. Idem, op. cit.
46. Sidney Chalhoub, A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, p. 72. Ver principalmente o quarto capítulo “Modos de silenciar e de não ver”.
47. “Tributo de gratidão ao Ilustríssimo e Exmo. Snr. Dr. Paulino José Soares de Souza, oficial da Imperial Ordem do Cruzeiro, Ministro e Secretário de Estado dos Negócios da Justiça”, A Mulher do Simplício ou A Fluminense Exaltada, n. 71, 23 dez. 1841, p. 6.
48. Idem, op. cit., p. 7.
49. Roberto Schwarz, Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades, Ed. 34, 2000, p. 16.
50. “Soneto ao Ilmo. Snr. Dr. Eusébio de Queirós Coutinho Matoso da Câmara, Comendador da Ordem da Rosa, Juiz de Direito e Chefe de Polícia do Corte”, A Mulher do Simplício ou A Fluminense Exaltada, n. 71, 23 dez. 1841, p. 13.
51. “A Revista Comercial”, O Grito Nacional, n. 869, 8 out. 1856, p. 3.
52. “O regresso do herói dos chouriços”, O Grito Nacional, n. 871, 17 out. 1856, p. 3.

- “São progressos da nação”, A Mulher do Simpício ou A Fluminense
53. Exaltada, n. 72, 1 dez. 1842, p. 7.
54. Constituição Política do Império do Brasil. Cap. VI, art. 94. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/>.
55. O Brasil, n. 1.463, 3 ago. 1849, p. 3.
56. “Eleições”, O Brasil, n. 1.294, 18 dez. 1848, pp. 3-4.
57. O Brasil, n. 1.012, 11 nov. 1847, p. 2.
58. “Variedades”, O Brasil, n. 1.068, 28 mar. 1848, p. 4; “Notícias diversas”, Diário do Rio de Janeiro, 2 mar. 1848, p. 2.
59. “As eleições: notáveis acontecimentos dos dias 5, 6, 7 e 8”, O Grito Nacional, n. 61, 18 ago. 1849, pp. 1-2 (Grifos originais).
60. Eduardo Silva. Dom Obá II D’África, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 121; Carlos Eugênio Líbano Soares, A negregada instituição: os capoeiras no Rio de Janeiro (1850-1890), Dissertação de mestrado em história. Campinas: Unicamp, 1993, pp. 281 e 289; Marcelo Mac Cord, Artífices da cidadania..., p. 185.
61. “Os Estrangeiros”, O Grito Nacional, n. 119, 11 jan. 1850, p. 3 (Grifos originais).
62. Idem, op. cit.

Capítulo 2

Maria Firmina dos Reis: na contracorrente do escravismo, o negro como referência moral*

Eduardo de Assis Duarte

Tinha chegado o tempo da colheita, e o milho e o inhame e o mendubim eram em abundância em nossas roças. Era um destes dias em que a natureza parece entregar-se toda a brandos folgaes, era uma manhã risonha e bela, como o rosto de um infante, entretanto eu tinha um peso enorme no coração. [...]

Ainda não tinha vencido cem braças de caminho, quando um assobio, que repercutiu nas matas, me veio orientar acerca do perigo iminente, que aí me aguardava. E logo dois homens apareceram, e amarraram-me com cordas. Era uma prisioneira – era uma escrava! Foi em balde que supliquei em nome de minha filha, que me restituíssem a liberdade: os bárbaros sorriam-se de minhas lágrimas, e olhavam-me sem compaixão. Julguei enlouquecer, julguei morrer, mas não me foi possível... a sorte me reservava ainda longos combates. [...]

Meteram-me a mim e a mais trezentos companheiros de infortúnio e de cativo no estreito e infecto porão de um navio. Trinta dias de cruéis

tormentos, e de falta absoluta de tudo quanto é necessário à vida passamos nessa sepultura até que abordamos as praias brasileiras.

Maria Firmina dos Reis, 1859

A epígrafe acima pertence ao romance *Úrsula*, mais precisamente ao capítulo IX, em que Mãe Susana narra o momento de sua escravização e as agruras que se seguem, vividas no porão do navio negreiro até a chegada ao Novo Mundo. Publicado há mais de século e meio, mas nem assim lembrado pelos manuais de nossa historiografia literária, *Úrsula* se destaca pela contundência com que expõe os métodos de abordagem daqueles que transformam seres humanos em mercadoria e força de trabalho submissa. A diegese, o tom, e a própria escolha vocabular explicitam a perspectiva autoral, identificada aos sofrimentos das vítimas. Os agentes do “comércio nefando” a serviço dos interesses mercantis e coloniais europeus são prontamente classificados como “bárbaros”. Já a mulher transformada em “peça” tem destacada a sua humanidade e a organização social que é obrigada a abandonar: “pátria, esposo, mãe e filha”¹. Assim fazendo, o romance se instaura como fenômeno até então inédito na literatura brasileira. Pela primeira vez em nossas letras, a África é tematizada e surge – para além de ser apenas o cenário do sequestro –, como espaço de civilização em que o individual e o comunitário se harmonizam, em que se planta e se colhe, se casa e se fazem filhos, em que existem valores e sentimentos de família e de pátria. Espaço este subitamente invadido por traficantes a serviço do aspecto mais nefasto da expansão europeia, embora corriqueiro desde o início dos descobrimentos.

Além da África – e, sobretudo, a agressão sofrida por seus habitantes –, outro espaço também surge pela primeira vez na literatura brasileira: o porão do navio negreiro. Descrito em detalhes, este espaço submerso na dor é o palco onde se expõem os métodos adotados para atender aos reclamos dos acorrentados – mulheres e homens famintos e sedentos:

Davam-nos a água imunda, podre e dada com mesquinhez, a comida má e ainda mais porca: vimos morrer ao nosso lado muitos companheiros à falta de ar, de alimento e de água. É horrível lembrar que criaturas humanas tratem a seus semelhantes assim e que não lhes doa a consciência de levá-los à sepultura asfixiados e famintos².

O ímpeto de denúncia evidencia-se tanto na crueza do sumário quanto no apelo ético. Em ambos, uma inédita voz narrativa em primeira pessoa expressa o drama das vítimas a fim de acusar e julgar seus sequestradores. Este eu negro subjugado logo se transmuta num nós a fim de ampliar a ancoragem histórica do enredo. Explicita-se tanto o empenho de informar pela via do romanesco quanto o de narrar de dentro do problema, com vistas a configurar outra interpretação e outro sentido para o regime que se constituía em fundamento central do modo de produção inerente ao expansionismo colonial nas Américas. Seguindo esse propósito, o tom da narrativa se aproxima da oralidade. E, apesar de castiço – exigência da norma literária de então –, apela, entre outros, às reiterações nominais e verbais, objetivando o reforço da verossimilhança. A estratégia é bem sucedida e marca em cores vivas tanto o discurso da personagem, que ganha foros de testemunho, quanto os próprios fatos narrados:

Nos dois últimos dias não houve mais alimento. Os mais insofridos entraram a vozear. Grande Deus! Da escotilha lançaram sobre nós água e breu fervendo, que escaldou-nos e veio dar a morte aos cabeças do motim.

As dores da perda da pátria, dos entes caros, da liberdade foram sufocadas[sic] nessa viagem pelo horror constante de tamanhas atrocidades.

Não sei ainda como resisti – é que Deus quis poupar-me para provar a paciência de sua serva com novos tormentos que aqui me aguardavam³.

A narrativa de Mãe Susana mescla o relato do aprisionamento e da resistência com o poder judicativo do discurso antiescravagista de Firmina. O texto reitera o libelo que debita ao colonizador não apenas o roubo de seres humanos, tratados por seus captores como “animais ferozes das nossas matas que se levam para recreio dos potentados da Europa”⁴, mas igualmente as atrocidades sofridas durante a viagem. Contra a barbárie se impõe a resistência, o que só atesta a humanidade dos prisioneiros, cientes do risco e do alto preço a pagar pelo protesto. De imediato, cabe ressaltar que o navio e seu porão configuram-se como lugares de memória, conforme nos ensina Pierre Nora. Para ele, a “razão de ser fundamental” do lugar de memória é “parar o tempo, bloquear o trabalho do esquecimento, fixar um estado de coisas, imortalizar a morte, materializar o imaterial – o ouro é a única memória do dinheiro – prender o máximo de sentido num mínimo de sinais”⁵.

Ao nomear o porão como “sepultura”, o texto de Maria Firmina ecoa a designação de “túmulo” para o navio utilizado na condução da “mercadoria humana”. Segundo Nei Lopes, tal nomeação “alude às condições em que eram transportados os africanos escravizados para as Américas”. Derivado de “tumba”, remete ainda ao indivíduo responsável por levar os mortos à sepultura⁶. A inscrição conflui, portanto, para a constituição de um campo semântico marcado pelos signos da agonia e da morte. Assim fazendo, o texto traz para a língua portuguesa a fala – e a perspectiva – do africano, fruto da escuta atenta de suas perdas: civilização, liberdade, pátria, família e, para muitos, a própria vida. E o faz sem perder de vista e, mesmo, enfatizando a perspectiva de quem sobreviveu para contar a história.

Sobressai de imediato a postura de sujeito de rememoração, na qual o pessoal se irmana ao coletivo. É o discurso do Outro fazendo ouvir a fala dos escravizados. O romance prossegue com o verismo da descrição sobrepujando-se à ficção propriamente dita. Com isto, o texto ganha em densidade histórica e humana, o que perde porventura em termos de aprofundamento psicológico dos personagens e do próprio andamento da trama, suspendendo-se esta para que se ouça a versão das vítimas. A narrativa da vida de Mãe Susana em África e de seu aprisionamento ocupa todo o nono capítulo, e foi inserida no texto justamente no momento em que se dá a alforria de um jovem cativo, a fim de relativizá-la como conquista da liberdade.

Essa perspectiva de leitura se confirma quando cotejada, entre outras, com as memórias de Mahommah Gardo Baquaqua – aqui chamado José da Costa –, escravo que chegou ao Nordeste brasileiro no final da década de 1840 e viajou anos depois para os Estados Unidos, lá conseguindo escapar de seu senhor e ganhar a liberdade. Alfabetizado em inglês, Baquaqua escreveu uma autobiografia e tornou-se um dos primeiros africanos a publicar suas memórias. Considerado uma preciosidade documental, seu texto antecede em cinco anos o romance de Maria Firmina dos Reis e confirma em muitos momentos o tom e, mesmo, diversos detalhes do inferno narrado pela romancista. Ao descrever a travessia do oceano, ele afirma:

A única comida que tivemos na viagem foi milho seco cozido. Não posso dizer quanto tempo ficamos presos assim, mas pareceu um tempo muito longo. Sofremos muita sede, mas negaram a água que necessitávamos. Uma caneca por dia foi a dose permitida, nada mais; e muitos, muitos escravos morreram na travessia. [...] Quando um de nós se rebelava, cortavam a pele com faca, e esfregavam pimenta ou vinagre para o acalmar (!) Sofri, e os outros também, muito por causa do enjoo do mar no início, mas isso não causou problema para nossos donos brutais. Nossos sofrimentos eram somente nossos. Não tínhamos ninguém com quem compartilhar nossas misérias, nem cuidar de nós, nem para dizer uma só palavra de conforto. Alguns foram jogados no mar antes do último suspiro. Quando suspeitavam que alguém não sobreviveria, era liquidado dessa maneira⁷.

Como se vê, a ficção e a autobiografia se iluminam e confluem na descrição do tráfico e na condenação de sua desumanidade. A semelhança ostentada pelos dois textos, distantes linguística e geograficamente um do outro, é espantosa: está no tom indignado, transposto numa discursividade que apela a Deus como emblema maior da justiça, passa pela denúncia do assassinato como forma de coerção, até descer a detalhes escabrosos da “sepultura” e do “túmulo”. Tanto na tortura sádica e prolongada quanto na eliminação pela queimadura, enfatizam o embrutecimento dos mercadores. Deste modo, a especificidade que distingue a narrativa biográfica da ficcional se dissolve nos porões onde habita a memória da dor. E a distância que separa Detroit – local de publicação dos escritos de Baquaqua – de São Luís do Maranhão desaparece nas histórias comuns vividas no Atlântico Negro, a inaugurar uma perspectiva transnacional, em que ficção e depoimento se somam para edificar outra visão da história da diáspora africana nas Américas⁸. Vozes aparentemente isoladas, Maria Firmina e Mahommah Baquaqua têm a união a mão que busca na escrita o gesto político, e se irmanam na construção

da identidade diaspórica que remete à África e repudia a escravidão. Ambos os textos levam o leitor a indagar sobre a barbárie e a respeito de quem verdadeiramente é o civilizado. Note-se ainda que o relato da experiência, se é próprio ao memorialismo de Baquaqua e vem a ser o cerne de sua narrativa, faz-se também presente na ante cena de Úrsula, como fonte documental de uma ficção empenhada num acerto de contas com o modo de produção ainda vigente naquele momento em muitos pontos das Américas.

Assim fazendo, tanto Firmina quanto Baquaqua polemizam com o pensamento filosófico hegemônico em seu tempo - e enfatizado exemplarmente por Hegel na Fenomenologia do espírito, de 1807, e nas Lições de filosofia da história universal, vindas a público duas décadas mais tarde. As Lições hegelianas simplesmente excluem a África do “Espírito”, isto é, do mundo civilizado, por suposta incapacidade em atingir a “Ideia da Razão”. Vista etnocentricamente como “mundo criança, envolto na negrura da noite”, estaria mergulhada na ignorância e no canibalismo, sem cultura e sem religião, submersa na “arbitrariedade sensual” que aproxima humanos de animais... Já a Fenomenologia do espírito idealiza o escravizado como aquele que entrega a liberdade para não perder a vida, conferindo a ele uma espécie de livre arbítrio sobre o próprio futuro, como se essa opção existisse de fato e de direito para os milhões de africanos deportados rumo às Américas⁹. Os escritos de Firmina, e especialmente Úrsula, assim como o depoimento de Baquaqua, posicionam-se nos antípodas desse discurso ao desconstruírem a pretensa “escolha” entre morte ou escravidão e inserirem o europeu - e seus agregados - como protagonistas maiores da desumanidade. O fato, hoje largamente comprovado, é que boa parte da “mercadoria humana” falecia e era jogada ao mar e, neste ponto, ficção e memorialismo vão ao encontro da historiografia, o que confere a ambos uma fidelidade aos fatos que autoriza sua crítica ao pensamento eurocêntrico.

Inscrita também como depoimento, a fala da preta Susana contesta a verdade do discurso hegeliano e o desmistifica. Parte do ponto de vista de quem perdeu a liberdade para, não só detalhar o processo em seus momentos mais cruéis, como também questionar a lógica que reduz o africano a animal, a fim de justificar seu aprisionamento e escravização. Ao chegar ao mundo em que passará a viver, a mulher recém-escravizada “gela de horror” e se compadece de seus irmãos, vítimas de um senhor de “coração de tigre” e de seus instrumentos: os açoites, o “anjinho”, o “cepo”, e as prisões, onde os “sepultava vivos”, “carregados de ferros”¹⁰. Amplia-se desta forma o campo semântico da morte, já evidenciado nas cenas acima. Estende-se agora a toda uma vida de submissão e anulação do sujeito - novo destino dos que acabavam de chegar. Cumpre destacar ainda a distância que separa o texto de Firmina em relação, por exemplo, ao O Guarani, de José de Alencar, publicado dois anos antes. Nesse, o narrador não apenas entroniza Dom Antônio de Mariz como herói, mas confere endosso ideológico ao poder e à autoridade absolutos do “senhor de barão e cutelo”. Ao fazê-lo, a narrativa alencarina não diferencia os usos correntes do barão, instrumento utilizado tanto para o aprisionamento do gado ou das feras encontradas nos matos, prendendo-os pelo pescoço, quanto para cercar os movimentos dos escravizados, possibilitando até mesmo levá-los ao enforcamento.

Por outro lado, o discurso de Maria Firmina é hábil em evitar o maniqueísmo excessivo. Os conflitos narrados não sofrem a generalização que deposita toda a virtude de um lado e toda a vilania em outro. Isto possibilita a Mãe Susana reconhecer que há bondade e compaixão também entre os meandros do estamento opressor, o que mitiga, mas não extingue, seu sofrimento. A escrava devota à jovem Úrsula um amor de mãe, o que só amplia seu humanismo. Mas nem por isso esquece suas perdas: “a dor que tenho no coração só a morte poderá apagar! – meu marido, minha filha, minha terra... minha liberdade...”¹¹.

Em paralelo, a autora vale-se, habilmente, diga-se de passagem, da axiologia cristã para estigmatizar o regime e seus métodos. Apesar de tudo, Mãe Susana reproduz em sua fala a crença no catolicismo e em seus valores, e não é voz isolada. A todo instante, as alusões a Deus permeiam a fala dos escravos, e dos homens e mulheres livres, sensíveis aos predicados cristãos, tanto quanto o discurso do narrador. Com isso, o texto apela às convicções do público leitor, ao mesmo tempo em que alveja indiretamente a hipocrisia da Igreja que dava sustentação moral à escravidão: “Senhor Deus! Quando calará no peito do homem a tua sublime máxima – ama a teu próximo como a ti mesmo –, e deixará de oprimir com tão repreensível injustiça ao seu semelhante!... àquele que também era livre no seu país... àquele que é seu irmão?!”¹².

A assertiva do narrador se faz presente nas primeiras páginas do livro, quando este encena o encontro do escravo com um jovem “da alta sociedade”, perdido numa estrada deserta. Ao representar brancos e negros como “irmãos”, o romance se apropria do discurso cristão para fazê-lo voltar-se contra seus pretensos adeptos instalados na casa-grande colonial, que, aliás, sobrevive e ganha força política com a Independência. Não é o caso de percorrer neste artigo as muitas posições expressas por prelados como Antônio Vieira e outros sobre a escravidão. Para tanto, basta lembrar as inúmeras capelas e até igrejas erguidas nas fazendas, cenários presentes, seja nos romances da época, seja em narrativas posteriores, ficcionais ou historiográficas. Além de serem batizados – e ganharem, portanto, um novo nome e um novo deus para crer e adorar – tinham os africanos e seus descendentes que cumprir a liturgia, com sua rotina de cultos e rezas, estando ou não presente o vigário da região.

No romance, o tratamento diferenciado conferido à questão percorre o texto do princípio ao fim. No primeiro capítulo, o jovem Túlio, em cujas veias “refervia o sangue africano”¹³, depara-se com um homem branco desmaiado na estrada, vítima de um acidente em que fica sob o corpo do cavalo morto. Seu nome é Tancredo e, mais tarde, formará com Úrsula o par romântico que protagoniza a narrativa. Perante o sol escaldante do trópico, Túlio se compadece “em presença da dolorosa cena que se lhe ofereceu à vista”, já que “a escravidão não lhe embrutecera a alma”¹⁴. Ressalte-se de início que não se trata de condenar a escravidão unicamente porque um escravo específico possui um caráter elevado, como se pode ler em narrativas abolicionistas da época, brasileiras e estrangeiras. Trata-se de condenar a escravidão enquanto sistema que afronta a religião e a moral. É a autora o faz a partir do próprio discurso oriundo da hegemonia branca. Se pensarmos em termos do longínquo ano de 1859 e da longínqua província do

Maranhão, poderemos aquilatar o quanto tal postura tem de avançado, num contexto em que o regime escravagista se confundia desde sempre com a própria natureza das coisas e pautava as relações sociais.

A composição do personagem indica a perspectiva que orienta a representação da coexistência entre senhores e cativos no texto de Maria Firmina dos Reis. A escravidão é “odiosa”, mas nem por isto endurece a sensibilidade do jovem negro. Eis a chave para compreender a estratégia autoral de combate ao regime sem agredir em demasia as convicções dos leitores brancos. Túlio é vítima, não algoz. Sua revolta se faz em silêncio, pois não tem meios para confrontar o poder dos senhores. Não os sabota nem os rouba, todavia, como os escravos presentes em Vítimas-algozes, de Joaquim Manoel de Macedo, publicado dez anos depois do surgimento de Úrsula¹⁵.

O primeiro capítulo objetiva apresentar os dois personagens masculinos que irão encarnar a positividade moral do texto: um branco e um negro. Assim eles entram em cena: primeiro Tancredo; depois, Túlio. Entretanto, ao utilizar-se do artifício do acidente, a autora faz com que o segundo tome a frente do primeiro e cresça como personagem. Já de início, o leitor passa a conhecê-lo em suas virtudes, enquanto do outro sabe apenas do atordoamento mental que provoca sua queda. O negro busca então de todas as formas reanimar o cavaleiro. Consegue a custo realizar seu intento e transportar o jovem ferido até a sede da fazenda onde cumpre seu destino de cativo. Ao despertar do desmaio, Tancredo depara-se com o negro à sua frente e, apesar do atordoamento que começava a lhe turvar novamente os sentidos, vislumbra no escravo o homem bom que o salvou. De antemão, cabe destacar as primeiras palavras trocadas entre ambos:

- Quem és? - perguntou o mancebo ao escravo apenas saído de seu letargo.
- Por que assim mostras interessar-te por mim?

- Senhor! - balbuciou o negro - vosso estado... Eu - continuou com acanhamento, que a escravidão gerava - suposto nenhum serviço vos possa prestar, todavia quisera poder ser-vos útil. Perdoai-me!...

- Eu? - atalhou o cavaleiro com efusão de reconhecimento - eu perdoar-te! Pudera todos os corações assemelharem-se ao teu¹⁶.

Já na cena de abertura, portanto, o texto deixa à mostra os fundamentos da visão de mundo que o sustenta. Diante da pergunta, o escravo titubeia, pois sabe estar diante de um representante do estamento senhorial. Já Tancredo é grato a quem o salva e, mais tarde, saberá o leitor ter sido ele traído pelo próprio pai, que abusa de sua confiança e amor filial. Diante disso, sua fala ganha um sentido especialíssimo: é o branco jovem e sensível - ideal de um novo homem, para uma nova sociedade -que encontra no negro desconhecido nada menos que um modelo de virtude.

Apesar da febre, que despontava, o cavaleiro começava a coordenar suas ideias, e as expressões do escravo, e os serviços que lhe prestara, tocaram-lhe o mais fundo do coração. É que em seu coração ardiam sentimentos tão nobres e generosos como os que animavam a alma do jovem negro: por isso, num instante de íntima e generosa gratidão o mancebo arrancando a luva, que lhe calçava a destra, estendeu a mão ao homem que o salvara¹⁷.

A cena fala por si, sendo única em toda a literatura brasileira do período. Em pleno apogeu do escravismo no Brasil, o gesto inusitado do branco – de cumprimentar o escravizado como a um semelhante – ganha sentido paradigmático frente ao contexto de redução deste último a mera força de trabalho braçal. A mão estendida vem coroar a elevação do negro a referência moral da narrativa. Charles Martin analisa a cena e destaca acertadamente que a autora faz do escravo a “base de comparação para o jovem herói branco”¹⁸. Todavia, o gesto humanitário soa natural ao caráter elevado de Túlio, que agradece a Deus por ter chegado ao local do acidente naquele momento. Desde então, o romance estabelece a forte empatia que liga o escravo ao branco deprimido pelo mandonismo paterno, em consonância, aliás, com o título do capítulo: “Duas almas generosas”.

A narrativa prossegue destacando o desconcerto experimentado por Túlio diante da atitude do acidentado. Premido por sua condição e da “distância que os separa”, quer beijar a mão branca estendida à sua frente. Ao que retruca Tancredo: “– não foste por ventura o meu salvador?”, para em seguida apertar a “mão grosseira”, na qual “descobria com satisfação lealdade e pureza”¹⁹. E acrescenta: “Túlio meu amigo, eu avalio a grandeza de dores sem lenitivo, que te borbulha na alma, compreendo tua amargura, e amaldiçoo em teu nome ao primeiro homem que escravizou seu semelhante”²⁰. Surpreso com o gesto, o negro não se contém de felicidade, ao que arremata a voz narrativa: “era o primeiro branco que tão doces palavras lhe havia dirigido”²¹.

No discurso do narrador onisciente, o negro é, pois, parâmetro de elevação moral. Tal postura inverte os valores da sociedade escravocrata e polemiza ainda com as teorias “científicas” a respeito da “inferioridade natural” dos africanos. Assim fazendo, o discurso do romance mostra-se, desde o início, comprometido com a dignificação do personagem, ao mesmo tempo em que expressa com todas as letras qual o território cultural e axiológico que reivindica para si: o da afrodescendência. Esse pertencimento se traduz ainda na simpatia que o texto devota a Túlio e aos demais personagens submetidos ao cativo, conforme estamos tentando demonstrar.

Ao abrigar o cavaleiro ferido na casa de sua senhora, o escravo propicia o encontro dos dois e o início da paixão que os leva à breve felicidade. Mais uma vez, sobressaem nesses momentos o zelo e a dignidade de Túlío, que termina ganhando a alforria como sinal de gratidão do homem branco. Um forte elo de amizade passa a uni-los e, a partir de então, o negro torna-se companhia inseparável de Tancredo. Ele faz a figura do jovem de bom caráter, que respeita a senhora por não tê-lo maltratado, e que se julga em dívida com aquele que o libertou. No entanto, sua nova condição é questionada por Mãe Susana, quando esta ironiza a “liberdade” do alforriado – que, afinal, irá conduzi-lo à morte – comparando-a à vida que levava em África:

– Tu! tu livre? Ah não me iludas! – exclamou a velha africana abrindo uns grandes olhos. [...] Liberdade... eu gozei em minha mocidade! – continuou Susana com amargura. Túlío, meu filho, ninguém a gozou mais ampla, não houve mulher alguma mais ditosa do que eu²².

Além de reforçar a própria identidade afro-brasileira do texto, a entrada em cena da velha africana confere maior densidade a seu sentido político. Mais uma vez, o território de origem é mencionado sem rodeios, ao contrário do que se vê em outros escritos do século XIX, inclusive assinados por afrodescendentes. Sobressai, então, a condição diaspórica vivida pelos personagens arrancados de suas terras e famílias para cumprir no exílio a prisão representada pelo trabalho forçado. De acordo com Zahidé Muzart, “é Mãe Susana quem vai explicar a Túlío, alforriado pelo Cavaleiro, o sentido da verdadeira liberdade, que não seria nunca a de um alforriado num país racista”²³. A propósito da tensão que funda o conflito central do romance, observa Cristina Pinto-Bailey:

Em Úrsula, a única solução concreta para sanar a injustiça da escravidão é a alforria de um escravo em particular, Túlío, pelo herói branco. [...] Esta poderia ser vista como uma das falhas do romance, pois realmente não chega a oferecer nenhuma solução estrutural para a questão da escravidão. Pode-se argumentar, porém, que a principal função social de uma obra literária não é a de resolver problemas, mas simplesmente denunciá-los e expô-los, o que Maria Firmina faz muito bem e com grande apelo ao público leitor²⁴.

Além das sofridas lembranças da velha africana e da moldura cristã que preside a existência de Túlío, Úrsula trata ainda de um outro tipo de escravo: o que perde a autoestima e se entrega ao vício. Surge então a figura decrépita de Pai Antero, sujeito de bom coração, mas dominado pelo alcoolismo. Saudoso dos costumes de sua terra e do “vinho de palmeira” bebido no ritual africano do descanso semanal – que Maria Firmina nomeia “festa do fetiche” –, Antero cumpre na trama o contraponto dramático ao caráter elevado de Túlío. Além disso, ao ressaltar o vício do personagem, o texto busca escapar a uma excessiva idealização, tanto de negros quanto de brancos, regra geral em nossa produção ficcional de cunho romântico. Com Antero, fecha-se a estrutura trina encimada por Mãe Susana, e essa tríade negra vai aos poucos mobilizando a atenção do leitor e superando em importância o previsível triângulo amoroso vivido pelos personagens brancos. Por outro lado, a remissão ao vinho de palmeira e à festa africana

reforça o elo textual com tradições apagadas no processo de colonização e ausentes do discurso hegemônico. Mais uma vez, cabe ao texto ficcional atuar como lugar de memória e remeter a práticas e costumes deixados para trás durante o processo de escravização. A propósito da representação dos escravos no romance, comenta Juliano Carrupt do Nascimento:

Túlio, Preta Susana e Antero agregam caracterizações morais que os diferem dos estereótipos articulados pelos processos culturais e literários do século XIX, sua função de personagens impõe à narrativa acontecimentos que não seriam possíveis caso fossem construídos de outra maneira. [...] Suas vozes aparecem em dissonância com os discursos histórico e literário tradicionais, porque se caracterizam como africanas e persuasoras, e não aparecem apenas como vozes de escravos, que aceitam a subordinação ao poder patriarcal e escravocrata²⁵.

As peripécias vividas pelos negros se inserem numa estrutura romanesca fundada em encaixes narrativos nos quais os personagens vão contando suas histórias de vida. Do ponto de vista formal, o texto marca-se pela linearidade e por seres desprovidos de maior complexidade psicológica. Tais figuras vivem quase sempre situações extremas, marcadas pelo acaso e por mudanças bruscas do destino. Situando Úrsula no contexto da narrativa folhetinesca, pode-se aquilatar o quanto a escritora se apropria das técnicas do romance de fácil aceitação popular, a fim de utilizá-las como instrumento a favor de seu projeto de dignificação dos oprimidos – e não apenas dos escravizados.

O triângulo amoroso formado por Úrsula, Tancredo e o tio Comendador (que surge como encarnação de todo o mal sobre a terra) ocupa o plano principal das ações. Além de assassinar o pai e abandonar a mãe da protagonista, durante anos entrevada numa cama, o Comendador compõe a figura sádica do senhor cruel que explora a mão de obra cativa até o limite de suas forças. Esse tio velho e sem limites encena a paixão incestuosa cara ao que Northrop Frye denomina romance ou “estória romanesca” na tradução brasileira. Acrescentem-se ainda outras marcas do gênero ainda hoje caro ao grande público: a multiplicidade de tempos, espaços e ações; o maniqueísmo na construção dos protagonistas e do vilão; os sentimentos exacerbados, a aproximar amor e morte; a presença do remorso e da loucura como punição; o mito do amor à primeira vista (o amor tanto pode adoecer quanto curar); o império dos sentimentos, que leva a cenas típicas do Romantismo (a tristeza mata, a surpresa desagradável leva ao desmaio); tudo isto coroado por uma estratégia narrativa marcada por anúncios e presságios de toda ordem, com o propósito de prender a atenção do leitor.

Ao final, enlouquecido de ciúmes, o Comendador mata Tancredo na própria noite do casamento deste com Úrsula, o que provoca a loucura e posterior falecimento da heroína e o inconsolável remorso que também leva o tio à morte, não sem antes passar pela libertação de seus escravos e pela reclusão num convento. O texto descarta o happy end e opta pelos esquemas consagrados no romance gótico, a que se pode acrescentar a trajetória cheia de obstáculos a vencer.

O romance situa a escravidão num contexto de supremacia da vontade senhorial como poder absoluto. E percebe-se logo a inserção da mulher também como individualidade sequestrada e elemento submetido, em síntese, uma personalidade moldada para a obediência. Úrsula é a típica mulher presa à terra e à sua condição de órfã. Algo semelhante ocorre com sua mãe, cujo estar no mundo é agravado pela doença. Ao abrigar Tancredo e antever a possibilidade do enlevo amoroso que o ligará à filha, ela agradece a Deus pela chegada do possível noivo, única possibilidade de alterar seu destino e o da heroína. Por outro lado, pela voz do jovem mancebo, a autora aponta a “tirania” do casamento nos moldes estabelecidos pelo patriarcado escravocrata daqueles tempos como incapaz de gerar amor. Deste modo, o romance denuncia o triângulo social em cujo vértice se coloca a vontade do senhor como intocável, a oprimir os que estão sob sua tutela: a mulher e o escravo.

É, portanto, como mulher e como afro-brasileira que a autora põe-se a narrar o drama da jovem Úrsula e de sua desafortunada mãe, ao qual se acrescentam os infortúnios de Tancredo e a tragédia dos escravos Túlio, Susana e Antero, que recebem no texto um tratamento marcado pelo já assinalado ponto de vista interno, pautado pela fidelidade à história não oficial da diáspora africana em nosso país. Essa solidariedade para com o oprimido é absolutamente inovadora se comparada àquela existente em outros romances abolicionistas do século XIX, pois nasce de uma perspectiva outra, pela qual a escritora, irmanada aos cativos e a seus descendentes, expressa seu pertencimento a este universo de cultura. A façanha da escritora maranhense ganha em amplitude se inserida no acanhado panorama do incipiente romance brasileiro das primeiras décadas do Romantismo. A propósito, acrescenta Charles Martin:

Maria Firmina dos Reis evidentemente traz uma contribuição definitiva para a literatura abolicionista: ela representa um ponto de vista de oposição à tendência geral, dotando o negro de um padrão mental próprio dentro do cenário do Novo Mundo. Isto significa uma revolução na representação do outro e na representação da autoridade. Não só o outro passa a ter um “eu”, como também passa a se expressar de modo próprio. Quando Mãe Susana e Antero exprimem as suas reminiscências, estão ao mesmo tempo se auto representando. Noutras palavras, não só se mostram, como se demonstram²⁶.

Assim, entre a positividade e a ingênua bondade do jovem afro-brasileiro e a negatividade representada pela decadência do velho africano, Maria Firmina abre espaço para o discurso de Mãe Susana, elo vivo com a memória ancestral e com a consciência da subordinação. Espécie de alter ego da romancista, a personagem configura aquela voz feminina portadora da verdade histórica e que pontua as ações, ora com comentários e intervenções moralizantes, ora como verdadeira pitonisa a tecer passado, presente e futuro nos anúncios e previsões que, por um lado, preparam o espírito do leitor e aceleram o andamento da narrativa e, por outro, instigam a reflexão e a crítica. Essa voz emerge, pois, das margens da ação para carregá-la de densidade, do mesmo modo que sua autora, que também emerge das margens da literatura brasileira para agregar a ela um instigante suplemento de sentido: o da afro-brasilidade.

Pode-se afirmar que esta lateralidade está em homologia com o próprio desempenho da intelectual afrodescendente, que vai aos poucos superando a exclusão a que foram relegados seus irmãos de cor, para desempenhar uma função distinta e outra na arena discursiva em que literatura, cultura e política se mesclam, em meio às tensões que vão construindo os vários rostos do país recém-saído da Independência. Ao antecipar o Castro Alves poeta dos escravos, cuja produção vai de 1876 a 1883, o Joaquim Manoel de Macedo de *Vítimas-algozes* (1869) e o Bernardo Guimarães da virtuosa *Escrava Isaura* (1875), para ficarmos na literatura antiescravagista mais conhecida, Maria Firmina dos Reis desconstrói não apenas a primazia do abolicionismo branco, masculino e senhorial. Não nos esqueçamos que esse discurso, com sua aura paternalista, ao fim e ao cabo prepara o terreno para as teses do “homem cordial”, de Sérgio Buarque de Holanda e outros, bem como da “democracia racial” freyreana. Ao estabelecer uma diferença discursiva que contrasta em profundidade com o abolicionismo hegemônico na literatura brasileira de seu tempo, a autora busca construir para seu texto um outro lugar: o da literatura afro-brasileira.

Maria Firmina dos Reis desconstrói igualmente uma história literária etnocêntrica e masculina. *Úrsula* não é apenas o primeiro romance abolicionista da literatura brasileira. É também o primeiro romance da literatura afro-brasileira, entendida esta como produção de autoria afrodescendente, que tematiza o assunto a partir de uma perspectiva interna e comprometida politicamente em recuperar e narrar a condição do ser negro em nosso país. Texto fundador, polemiza também com a tese segundo a qual nos falta um “romance negro”, pois, apesar de centrado nas vicissitudes da heroína branca, tem-se uma narrativa da escravidão conduzida segundo esta perspectiva. Assim, o romance da escritora maranhense vem fazer companhia às *Trovas burlescas* de Luiz Gama, também de 1859, no momento inaugural em que os remanescentes de escravos querem tomar com as mãos o sonho de, pela literatura, construir um país sem escravidão e sem discriminação racial.

De acordo com Luiza Lobo,

A consciência da negritude em Maria Firmina dos Reis em sua obra pioneira consiste em ver a questão da abolição não sob um prisma universalista, europeizado e distante do cotidiano, mas sob a ótica do vencido, descrevendo as condições concretas do escravo. Ela insere em toda a sua obra preciosos aspectos antropológicos que permitem ver a existência do escravo no seu aspecto real, sob o jugo de senhores e fatores que agiam sob o amparo das leis, como na cena do assassinato da escrava Susana, em *Úrsula*²⁷.

O discurso emancipatório perpassa praticamente toda a obra de Maria Firmina. Seu conto “A escrava”, publicado na *Revista Maranhense* em 1887, no auge da campanha pela abolição, contém igualmente o testemunho de uma velha cativa, representada agora na personagem Mãe Joana. Essa voz africana traz para a literatura brasileira o sentido suplementar configurado pelo traço ancestral oriundo de outro continente e de outra civilização, aparentemente deixada para trás e, talvez por isso mesmo, recalcada pelo discurso hegemônico. Esse discurso, presente em José de Alencar e em

tantos mais, tem sua credibilidade abalada pelas vozes postas em circulação por Maria Firmina. As pretas velhas da escritora maranhense carregam a literatura oitocentista de uma historicidade que soa subversiva frente aos estereótipos do bom senhor e do escravo contente. A África está presente e esses relatos, carregados de uma autoridade forjada pelo testemunho, ganham uma dramática autenticidade. Pensando em termos de verismo construtivo na literatura brasileira anterior ao Modernismo, a força narrativa de “A Escrava” só encontra paralelo nos escritos de Lima Barreto e nos contos de Machado de Assis “Pai contra Mãe”, “Mariana” e o “O caso da vara”²⁸.

Outro aspecto a destacar: ambas as personagens refutam em sua configuração dramática o papel de objetos disponibilizados ao apetite sexual da casa-grande e adjacências. Rompem deste modo com o lugar estabelecido pelos costumes implantados desde a colonização, pelo qual entre suas funções estava a de corpo desfrutável, conforme se verifica até mesmo na etimologia do termo “mucama” – do quimbundo mukama, “concubina”, “escrava amante de seu senhor”²⁹. Tal função é lembrada, até com certa dose de saudosismo, por Gilberto Freyre em Casa grande e senzala, texto em que ressalta o papel da “mulata que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem”³⁰. De Gregório de Matos a Guimarães Rosa, a literatura brasileira sempre trouxe à baila a mulher afrodescendente como portadora do prazer sempre disponível ao homem branco. Além disso, notabilizou-se por construir tal imagem com os adereços do prazer sem consequências ou compromissos. E o fez de modo sutilmente dissimulado, pois nelas o sexo nunca leva à procriação³¹. Com as personagens de Maria Firmina dos Reis dá-se justamente o oposto. Tanto Susana quanto Joana, além de desprovidas dos encantos da “mulata sensual”, figuram como procriadoras e mães zelosas. A primeira lamenta até o fim a ausência da filha deixada em África; e a segunda acompanha o crescimento dos filhos, sofre diante do tratamento que estes recebem do feitor, e chega a enlouquecer quando presencia os menores serem vendidos e partirem para local desconhecido.

Mãe Susana, Túlio e Antero, embora figuras secundárias na trama romântica vivida por Úrsula e Tancredo, recobrem de humanismo antiescravagista o romance publicado em São Luís por uma desconhecida que assina simplesmente “Uma maranhense”. Não satisfeita com o disfarce de autoria, acrescenta no prólogo ser o livro obra de mulher e “mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e conversação dos homens ilustrados”. A autora destaca ainda sua “educação misérrima, apenas conhecendo a língua de seus pais”. Indica deste modo o lugar que ocupa na sociedade em que nasceu. É desse lugar intermediário, mais próximo da pobreza que da riqueza, que Maria Firmina corajosamente levanta sua voz por intermédio do que chama “mesquinho e humilde livro”. E, mesmo sabendo do “indiferentismo glacial de uns” e do “riso mofador de outros”, desafia: “ainda assim o dou a lume”.

O prólogo estabelece o território cultural que embasa o projeto do romance. Estamos em 1859, momento em que a prosa de ficção dá seus primeiros passos entre nós. Com seu gesto Maria Firmina aponta o caminho do romance romântico como atitude política de denúncia de injustiças há

séculos arraigadas na sociedade patriarcal brasileira e que tinham no escravo e também na mulher suas principais vítimas. Luiza Lobo ressalta ainda que:

Esta posição, bastante rara na literatura nacional, deve-se ao fato de a autora ser mulata e ocupar as camadas subalternas da sociedade brasileira, como professora primária. Pôde observar a vida cotidiana do escravo porque também ocupava um lugar social de oprimida, como mulher e afrodescendente³².

Maria Firmina dos Reis nasceu em São Luiz do Maranhão, em 11 de outubro de 1825, sendo registrada como filha de João Pedro Esteves e Leonor Felipe dos Reis. Menina bastarda e mulata, vivendo num contexto de extrema segregação racial e social, aos cinco anos, teve que se mudar para a vila de São José de Guimarães, no município de Viamão, situado no continente e separado da capital pela baía de São Marcos. O acolhimento em casa de uma tia materna teria sido crucial para a sua formação. Aos vinte e dois anos, Firmina vence concurso público para a “Cadeira de Instrução Primária” na cidade de Guimarães-MA, conforme escreve Nascimento Moraes Filho³³. E, ainda segundo esse autor, ao se aposentar, no início da década de 1880, funda a primeira escola mista e gratuita do estado e volta para a sala de aula. Mantém, em paralelo, uma presença constante na imprensa local, publicando poesia, ficção, crônicas e até enigmas e charadas³⁴. Maria Firmina teve participação relevante como cidadã e intelectual ao longo dos noventa e dois anos de uma vida dedicada a ler, escrever e ensinar. Atuou como folclorista, na recolha e preservação de textos da literatura oral e atuou também como compositora, sendo responsável, inclusive, pela composição de um hino para a abolição da escravatura.

Como era comum numa época em que as mulheres viviam submetidas a inúmeras limitações e preconceitos, a autora omite seu nome tanto na capa quanto na folha de rosto de *Úrsula*, ali consignando apenas o pseudônimo “Uma Maranhense”... Desta forma, a ausência do nome, aliada à indicação da autoria feminina e, ainda, a procedência da distante província nordestina, juntam-se ao tratamento dado ao tema da escravidão. O resultado é que uma espessa cortina de silêncio envolveu a autora ao longo de mais de um século. Sílvio Romero e José Veríssimo a ignoram. E muitos entre os expoentes de nossa historiografia literária canônica fazem o mesmo, à exceção de Sacramento Blake e Raimundo de Menezes.

Somente a partir da edição fac-similar preparada por Horácio de Almeida e vinda a público em 1975, *Úrsula* passou ao conhecimento dos estudiosos. Neste ano, sai também o volume *Maria Firmina, fragmentos de uma vida*, de Nascimento Moraes Filho, e Josué Montello, conterrâneo da autora, dedicou-lhe artigo no *Jornal do Brasil*, publicado no ano seguinte em espanhol na *Revista de Cultura Brasileña*³⁵. O prefácio de Charles Martin à terceira edição (1988), o artigo de Luiza Lobo³⁶, e o citado estudo assinado por Zahidé Muzart deram início à redescoberta do livro nos meios acadêmicos, hoje objeto de vários estudiosos.

Para finalizar, transcrevemos o único fragmento ainda existente do “Hino à liberdade dos escravos”, composto pela autora e incluído por José do Nascimento Moraes no volume *Maria Firmina, fragmentos de uma vida*:

Hino à liberdade dos escravos

Salve Pátria do Progresso!

Salve! Salve Deus da Igualdade!

Salve! Salve o sol que raiou hoje,

Difundindo a Liberdade!

Quebrou-se enfim a cadeia

Da nefanda Escravidão!

Aqueles que antes oprimias,

Hoje terás como irmão!

Em sua singeleza, os versos reiteram o tom e a forma dos escritos que abordamos neste trabalho. Acreditava a autora no Deus da Igualdade e no sol que traria finalmente a luz da Liberdade a todos os oprimidos. A segunda estrofe não deixa dúvidas quanto ao destinatário pretendido pela compositora. O hino louva a pátria que pôs fim ao “comércio nefando”, mas dirige-se especificamente aos antigos senhores: “aqueles que antes oprimias / Hoje terás como irmão”. É o clamor por uma igualdade sem conflitos que embasa a trajetória e a utopia que move a cidadã, professora e mulher de letras. E que a faz inaugurar a primeira sala de aula de seu estado, em que meninos e meninas puderam conviver e aprender juntos. Assim, obra e vida se articulam e nos dão belos exemplos não só de resistência, mas, sobretudo, de resiliência.

Notas

*. O presente trabalho incorpora e amplia escrito anterior – “*Maria Firmina dos Reis e os primórdios da ficção afro-brasileira*”, publicado como posfácio à quarta (2004) e à quinta (2009) edições de *Úrsula*, bem como no volume crítico *Literatura, política, identidades* (2005).

1. Maria Firmina dos Reis, *Úrsula*. 5. ed. Atualização do texto e posfácio de Eduardo de Assis Duarte. Edição comemorativa do sesquicentenário do romance. Belo Horizonte: PUC Minas; Florianópolis: Editora Mulheres, 2009, p. 117.
2. *Idem*, op. cit., pp. 117.
3. *Idem*, op. cit., pp. 117-118.
4. *Idem*, op. cit.

- Pierre Nora, "Entre memória e história: a problemática dos lugares", in
5. Les Lieux de memoire. I La République. Paris: Gallimard, 1984. Trad. Yara Aun Khoury, in Projeto História, n. 10, dez. 1993, p. 22.
 6. Nei Lopes, Enciclopédia brasileira da diáspora africana. São Paulo: Selo Negro, 2004, p. 659.
 7. Mahomah Gardo Baquaqua, Biografia e narrativa do ex-escravo afro-brasileiro. Trad. de Robert Krueger. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997, p. 86.
 8. Assinale-se ainda outra coincidência. De acordo com Cristina Ferreira Pinto-Bailey, "o romance de Maria Firmina aparece no Brasil no mesmo ano em que era publicado nos Estados Unidos o primeiro romance de autor afrodescendente em língua inglesa: This Nig, de Harriet Wilson (1825-1900)".
 9. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Fenomenologia do espírito. Trad. de Paulo Menezes, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 7.ed. rev. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Universidade São Francisco, 2002. Ver também Lecciones sobre la filosofia de la história universal (1837). Trad. José Gaos Madrid: Alianza Editorial S.A., 1989. E, na Filosofia do direito (1821) acrescenta o filósofo: "Se um homem é um escravo, sua própria vontade é responsável por sua escravidão, assim como é sua vontade a responsável pela sujeição de um povo. Portanto, a injúria da escravidão não se deve simplesmente a escravizadores ou conquistadores, mas também aos próprios escravizados e conquistados" (apud Susan Buck-Morss, "Hegel e o Haiti", Novos Estudos CEBRAP, n. 90, jul. 2011. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002011000200010 . Acesso em 10 fev.2014.
 10. Idem, op. cit., p. 118.
 11. Idem, op. cit., p. 119.
 12. Idem, op. cit., p. 23.
 13. Idem, op. cit., p. 22.
 14. Idem, op. cit., p. 23.
 15. A obra de Joaquim Manoel de Macedo reúne três narrativas em torno das relações sempre conflituosas entre senhores e escravos. E condena a escravidão não em si mesma, mas pelo que tinha de pernicioso e impróprio devido à convivência com os negros no seio das famílias. Ver Joaquim Manoel de Macedo, Vítimas-algozes: quadros da escravidão. 3.ed. Estudo introdutório de Flora Sussekind. Rio de Janeiro: Casa de Rui Barbosa; São Paulo: Scipione, 1991.
 16. Idem, op. cit., p. 25, grifos nossos.

- Idem, op. cit., p. 25, grifos nossos.
- 17.
18. Charles Martin, “Uma rara visão de liberdade”. Prefácio a Maria Firmina dos Reis, Úrsula. 3.ed. Organização, atualização e notas por Luiza Lobo. Rio de Janeiro: Presença Edições; Brasília: INL, 1988, p. 11.
19. Idem, op. cit., p. 26.
20. Idem, op. cit., p. 28.
21. Idem, op. cit., p. 29.
22. Idem, op. cit., pp. 114-115.
23. Zahidé Lupinacci Muzart, “ Maria Firmina dos Reis”, in Z. L. Muzart (org.), *Escritoras brasileiras do século XIX*. 2.ed. rev. Florianópolis/ Santa Cruz do Sul: Editora Mulheres /EDUNISC, 2000, p. 266.
24. Cristina Ferreira Pinto-Bailey, “Na contramão: a narrativa abolicionista de Maria Firmina dos Reis”. Disponível em www.letras.ufmg.br/literafrica. Acesso em 5 dez. 2013.
25. Juliano Carrupt do Nascimento, *O negro e a mulher em Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis. Rio de Janeiro: Caetés, 2009, p. 101.
26. Charles Martin, “Uma rara visão de liberdade”..., p. 13.
27. Luiza Lobo, “Maria Firmina dos Reis”, in Eduardo de Assis Duarte (org.). *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*, vol. 1: Precursores. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 119.
28. Para os escritos machadianos sobre o negro e a sociedade escravagista, ver nosso Machado de Assis afrodescendente, escritos de caramujo. Rio de Janeiro: Pallas; Belo Horizonte: Crisálida, 2007. Já os contos de Lima Barreto possuem várias edições. Ver Lima Barreto, *Contos completos de Lima Barreto*, organização de Lilia Moritz Schwarcz. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
29. Cf. Ney Lopes, *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*..., p. 456.
30. Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala*. 23.ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984, p. 283.
31. Ver, a propósito, nosso “Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade”. Disponível em www.uel.br/pos/letras/terraoxa/g_pdf/vol17A/TRvol17Aa.pdf.
32. Luiza Lobo, “Maria Firmina dos Reis”..., p. 119.
33. Ver José Nascimento Moraes Filho, *Maria Firmina*, fragmentos de uma vida. São Luiz: COCSN, 1975.

- Segundo Zahidé Muzart, “Maria Firmina dos Reis colaborou
34. assiduamente com vários jornais literários, tais como Verdadeira Marmota, Semanário Maranhense, O Domingo, O País, Pacotilha, Federalista e outros” (Zahidé Lupinacci Muzart, “ Maria Firmina dos Reis”..., p. 264).
35. José Nascimento Moraes Filho, Maria Firmina, fragmentos de uma vida. São Luiz: COCSN, 1975. E, também, Josué Montello, “A primeira romancista brasileira”, Jornal do Brasil, 11 nov. 1975. Republicado em Madrid/Espanha, com o título “La primera novelista brasileña”, Revista Cultura Brasileña, n. 41, jun. 1976.
36. Luiza Lobo, “Autorretrato de uma pioneira abolicionista”, in Luiza Lobo, Crítica sem juízo. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993, 2.ed. rev. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

Capítulo 3

“Se negro sou, ou sou bode, pouco importa, o que isso pode?”: inclusão e cidadania na pena de Luiz Gama

Elciene Azevedo

...os sóis produzem mundos.

Luiz Gama, 1880

O rábula Luiz Gonzaga Pinto da Gama foi um dos grandes militantes do movimento abolicionista de seu tempo. Saído da escravidão, em pouco tempo se fez notar no universo dos homens de letras de São Paulo do século XIX, tendo atuado como poeta e jornalista de grande prestígio nas folhas locais. Antimonarquista, foi um dos fundadores do Partido Republicano Paulista e figura pública proeminente da maçonaria paulistana.

Em 1930, quando Sud Mennucci escreveu a que seria até então a biografia mais completa desse personagem, anedotas sobre ele ainda eram bastante vivas entre os que frequentavam o universo jurídico paulistano. Uma dessas histórias lhe foi narrada por Filinto Lopes, primeiro tabelião da cidade de São Paulo:

Numa audiência em que Luiz Gama, como advogado, teve a necessidade de ouvir o Brigadeiro Carneiro Leão, homem que gostava de referir-se com incrível prazer à sua ascendência, e que fazia, sempre que calhava, e mesmo quando não calhava, alusões ao seu brasão, o negro interrompeu o depoente para esclarecer um ponto, da seguinte forma:

– Então, o primo afirma que viu...

– Quem é o primo? – indagou o Brigadeiro, estupefato com aquela falta de respeito.

– O senhor, naturalmente, – insistiu Gama.

– Mas, primo de quem?

– Ora, meu, de certo.

– Seu primo? – explodiu o fidalgo num assomo de cólera. Mas baseado em que parentesco?

Homessa! – explodiu risonho o advogado. Eu sempre ouvi dizer que bode e carneiro são parentes. E parentes chegados¹.

A anedota fazia lembrar, de maneira divertida, uma situação muito singular presenciada no fórum da capital de uma das províncias mais escravocratas do Império. A cidade que abrigou uma das duas Academias de Direito existentes no período, tinha entre seus advogados mais conhecidos um homem negro, ex-escravo, que não havia frequentado o curso de Direito e figurava entre os homens de letras importantes da cena política paulistana – decerto essa presença gerou alguns desconfortos em situações semelhantes àquela aqui descrita². Chama a atenção na construção da narrativa, no entanto, a forma atrevida e debochada com que Gama parece tratar a questão. Ao autodefinir-se como “bode”, termo usado pejorativamente para indicar pessoas racialmente mistas, e se declarar, portanto, parente de Carneiro, Luiz Gama fazia troça das diferenças e hierarquias sociais sustentadas por critérios raciais, mas também pela própria instituição escravista e monárquica. Para compreender a fundo os significados da pilhéria, e o que ela permite entrever da forma como esse personagem lidou com os preconceitos e questões raciais de sua época, é preciso entender a singularidade da sua trajetória de vida e do lugar social e político que construiu para si nessa sociedade.

São poucos os documentos de que se tem notícia sobre aspectos da vida pessoal de Luiz Gama, sobretudo do período da sua infância e escravização. Um deles, sem dúvida o mais importante, é uma carta autobiográfica encomendada por um amigo e companheiro de lutas partidárias e republicanas, Lúcio de Mendonça. Escrita em 25 de julho de 1880 e publicada no Almanaque Literário de São Paulo para o ano de 1881, um ano antes de sua morte, a carta cumpria o papel de tomar nota de aspectos pessoais e traçar o perfil político de um homem que àquela altura tinha consciência de que havia se tornado um cidadão de projeção pública³. Nela, Luiz Gama revela uma história trágica, em vários aspectos semelhante a de outros homens de cor de origem humilde: a precarização da liberdade, a separação familiar, a mudança forçada de região do país causada pelo tráfico interprovincial de escravos, a busca na justiça pelo direito à alforria. Por outro lado, também conta uma história de superação das adversidades, deixando entrever as escolhas e caminhos diferenciados que fizeram sua experiência de vida ser sui generis no Brasil oitocentista.

Segundo a carta autobiográfica, Luiz Gama nasceu em Salvador, Bahia, em um sobrado da rua do Bângala, perto do adro da Palma, em 21 de julho de 1830, tendo sido batizado oito anos depois na cidade de Itaparica. A mãe era uma africana livre, Luiza Mahin, nagô de nação, pagã, quitandeira, que teria sido inúmeras vezes presa por suspeita de estar envolvida em insurreições escravas. Em 1837, depois da Sabinada, Luiza Mahin vai para o Rio de Janeiro, ficando Luiz Gama aos cuidados do pai, um “fidalgo”, pertencente a uma importante família baiana. Gama não revela o nome do pai, mas o

descreve como um homem rico, porém amante “das súcias” e “divertimentos”, que lhe consumiram uma herança e o deixaram na pobreza. Foi o pai quem o vendera como escravo aos 10 anos de idade, em uma transação ilegal, uma vez que era filho de ventre livre, mas necessária para pagar “dívidas de jogo”. Vítima do tráfico interprovincial de escravos, Luiz Gama acabou em São Paulo na casa do Alferes Antonio Pereira Cardoso, onde aprendeu a ser copeiro, sapateiro, a lavar, engomar e costurar roupas, tarefas típicas exercidas por um escravo urbano doméstico. Em 1847, quando tinha 17 anos, Cardoso recebeu como hóspede um “menino”, Antonio Rodrigues do Prado Junior, que viera de Campinas “para estudar humanidades” na capital, tornando-se mais tarde um magistrado. O contato com esse estudante abriu um universo de possibilidades para Luiz Gama:

Fizemos amizade íntima, de irmãos diletos, e ele começou a ensinar-me as primeiras letras.

Em 1848, sabendo eu ler e contar alguma cousa, e tendo obtido ardilosa e secretamente provas inconcussas de minha liberdade, retirei-me, fugindo, da casa do alferes Antonio Pereira Cardoso, que aliás votava-me a maior estima, e fui assentar praça. Servi até 1854, seis anos; cheguei a cabo de esquadra graduado, e tive baixa de serviço, depois de responder a conselho, por ato de suposta insubordinação, quando tinha me limitado a ameaçar um oficial insolente, que me havia insultado e que soube conter-se⁴.

O trecho todo é nebuloso, e nenhuma documentação para além desse relato foi encontrada para esclarecê-lo. Assim, levanta mais dúvidas do que oferece respostas sobre os caminhos percorridos para alcançar a alforria, sobretudo em relação às “provas inconcussas” que teriam permitido fugir com segurança do domínio senhorial e assentar praça na polícia da capital. Devemos lembrar que, na primeira metade do século XIX, São Paulo era uma cidade de pequenas dimensões, com características fortemente rurais; logo, um escravo não permaneceria muito tempo fugido nessa situação descrita por Gama sem que o senhor tomasse conhecimento do seu paradeiro – elemento que reforça a hipótese da prova jurídica da escravização ilegal. É sintomático, entretanto, o fato de Luiz Gama atrelar na sua narrativa o aprendizado das primeiras letras à restituição de um direito que lhe havia sido usurpado ao ser comercializado como escravo.

Mais adiante na carta pode-se observar lógica parecida como explicação de novas e bem-vindas mudanças em sua vida:

Durante o meu tempo de praça, nas horas vagas, fiz-me copista; escrevia para o escritório do escrivão major Benedito Antonio Coelho Neto, que tornou-se meu amigo; e que hoje, pelo seu merecimento, desempenha o cargo de oficial maior da Secretaria do Governo; e, como amanuense, no gabinete do Exmo. Sr. Conselheiro Francisco Maria Furtado de Mendonça, que aqui exerceu, por muitos anos, com aplausos e admiração do público em geral, altos cargos na administração, polícia e judicatura, e que é catedrático da Faculdade de Direito, fui eu seu ordenança; por meu caráter, por minha atividade e por meu comportamento, conquistei a sua estima e a sua proteção; e as boas lições de letras e de civismo, que conservo com orgulho⁵.

O domínio das letras franqueou ao soldado exercer a função de escrevente no âmbito da administração pública, carente de braços alfabetizados, e a possibilidade de conviver e tecer relações de amizade e proteção com homens que ocupavam, ou passaram a ocupar mais tarde, cargos importantes do funcionalismo provincial. O Conselheiro Furtado de Mendonça, lente da faculdade de Direito e delegado de polícia da capital por muitos anos, o elegeu seu homem de confiança. A “estima e proteção”, assim como as “lições de letras e civismo”, que Luiz Gama cuidadosamente afirma ter “conquistado” graças a suas qualidades pessoais e profissionais, certamente foram decisivas para a sua nomeação, em 1856, como amanuense da Secretaria de Polícia, onde trabalhou até 1869.

Não à toa é para o Conselheiro Furtado a dedicatória do livro de poesias satíricas que publicou nesse mesmo período, *Primeiras Trovas Burlescas de Getulino*, de 1859, onde se lia: “como mesquinha prova de profundo reconhecimento, o seu humilde servo, L. G. Pinto da Gama”⁶. Se na carta escrita em 1880 o reconhecimento da proteção de um alto funcionário da província vinha necessariamente acompanhado da justificativa de seu merecimento, em 1859 as palavras de agradecimento carregam tom subserviente, indicando a importância das relações de dependência na sua recente inserção no mundo das letras, reservado a homens livres e brancos provenientes das famílias mais abastadas. As contradições e dificuldades dessa situação, no entanto, não passaram ilesas pela pena de Luiz Gama e foram tratadas em uma das poesias do livro, talvez a que mais abertamente aborda as tensões e preconceitos por ele vivenciados na condição de um liberto letrado aspirante a poeta, intitulada “No álbum - do meu amigo J. A. da Silva Sobral”:

Se tu queres, meu amigo,
No teu álbum pensamento
Ornado de frases finas,
Ditadas pelo talento;
Não contes comigo,
Que sou pobretão:
Em cousas mimosas
Sou mesmo um ratão.

[...]

Mas se queres que alinhave
Palavras desconchavadas,
Desculpa, com paciência,
Sandices que vão ritmadas.

[...]

Que estou a dizer?!

Bradar contra o vício!

Cortar nos costumes!

Luís, outro ofício.

Não lutes com isso,

Trabalhas em vão;

E podes tocar

Nalgum paspalhão.

Vai lá para a tenda

Pegar na sovela,

Coser teus sapatos

Com linha amarela.

Mordendo na sola,

Empunha o martelo

Não queiras, com brancos,

Meter-se a tarelo.

[...]

Ciências e letras

Não são para ti

Pretinho da Costa

Não é gente aqui⁷.

A sátira era um gênero literário popular no período, segundo os jornais da cidade, acometia principalmente jovens aspirantes ao mundo das letras⁸. Luiz Gama aproveitou-se da mordacidade permitida pelo gênero, transformando-o em instrumento de crítica política e de costumes que se estende ao longo de todo o livro e revela sua posição sobre os mais diferentes assuntos. Nas estrofes acima, entretanto, Gama refletia sobre os significados e os riscos de sua presença negra e ponto de vista crítico nesse universo, tematizava de forma irônica o que seria visto como um atrevimento aos olhos da classe senhorial, ocupar lugar tão incomum para um homem de cor, ex-cativo. Aos homens como ele, de ascendência africana, cabia ofícios como o de sapateiro, aprendido em tempos de escravização, e

não as “ciências e letras”, reservadas aos brancos, aos quais não poderia igualar-se no refinamento dos versos. A denúncia da exclusão gerada pelo preconceito racial vinha acompanhada da aparente impossibilidade de ultrapassá-la, em um primeiro momento. Restava a ele “ouvir o conselho” de sua “razão” e render-se aos desígnios da sociedade escravista. As estrofes seguintes, no entanto, elevam o tom político da reflexão:

Desculpa meu caro amigo,

Eu nada te posso dar,

Na terra que rege o branco,

Nos privam té de pensar!...

Ao peso do cativo

Perdemos razão e tino,

Sofrendo barbaridades,

Em nome do Ser Divino!!

.....

E quando lá no horizonte

Despontar a Liberdade;

Rompendo as férreas algemas

E proclamando a igualdade;

Do chocho bestunto

Cabeça farei;

Mimosas cantigas

Então te darei9.

A conclusão aparentemente resignada do poema na verdade apontava o que para o autor estava na origem das desigualdades e intolerâncias que o impossibilitavam de escrever “mimosas cantigas” – “o peso do cativo”. À instituição escravista e seus defensores, entre eles a Igreja, cabia a responsabilidade das misérias e “barbaridades” sofridas pelos negros no Brasil, privando-os não apenas de sua liberdade mas, no limite, de sua própria humanidade.

Crítica contundente ao regime escravista, a tensão que perpassava todo o poema estava justamente no fato de afirmar uma suposta inferioridade gerada pela desumanidade do regime, e não por causa de características naturais inerentes aos escravos de ascendência africana. Uma vez rompidas “as algemas” e restabelecida a igualdade, “mimosas cantigas” saíam da

sua pena. Luiz Gama defendia em 1859, contexto no qual o fim da escravidão era algo muito distante no horizonte político brasileiro, a abolição do cativeiro e a necessária equidade na inclusão do negro como cidadão nessa sociedade.

O tema “fora do lugar”, ou seja, do incômodo causado pela ousadia de um ponto de vista negro que se expressava por meio das letras sobre as mazelas sociais de seu tempo, é uma constante nos seus poemas, mas um em especial aborda a questão de forma muito original, retomando, contudo, a defesa dessa equidade. Em “Quem sou eu?”, o mais conhecido deles, o assunto volta à baila, só que dessa vez sob perspectiva bastante diferente, e elucida como Luiz Gama teorizava o encontro das raças na formação da nação, em estreito diálogo com o romantismo, movimento literário que neste momento dava o tom da literatura brasileira:

Amo o pobre, deixo o rico,

Vivo como o Tico-tico;

Não me envolvo em torvelinho,

Vivo só no meu cantinho:

Da grandeza sempre longe

Como vive o pobre monge.

Tenho mui poucos amigos,

Porém bons, que são antigos,

Fujo sempre à hipocrisia,

À sandice, à fidalguia;

Das manadas de Barões?

Anjo Bento, antes trovões.

Faço versos, não sou vate,

Digo muito disparate,

Mas só rendo obediência

À virtude, à inteligência:

Eis aqui o Getulino

[...]

Eu bem sei que sou qual Grilo,

De maçante e mau estilo;

E que os homens poderosos
Desta arenga receosos
Hão de chamar-me tarelo,
Bode, negro, Mongibello;
Porém eu que não me abalo,
Vou tangendo o meu badalo
Com repique impertinente,
Pondo a trote muita gente.
Se negro sou, ou sou bode
Pouco importa. O que isto pode¹⁰?

Sob o pseudônimo Getulino, o autor constrói um personagem narrador nesse poema que valorizava virtudes em detrimento de posições sociais, mantendo distância dos ricos, fidalgos que ostentavam títulos, “os homens poderosos”. Enunciando o gênero da sua poesia, o personagem Getulino aparece aqui como um sujeito de caráter inflexível em relação aos seus princípios, curvando-se apenas “à virtude, à inteligência” – em uma clara alusão à busca da independência com a qual tecia seus ácidos comentários. Em “Quem sou eu?” a discriminação racial é tratada com irreverência, expressa tanto na revelação da conotação pejorativa dos termos que seriam usados por esses homens brancos para atingi-lo e difamá-lo, quanto na desafiadora pergunta lançada ao leitor sobre os significados e importância desses termos – “o que isto pode?”.

Bodes há de toda a casta,
Pois que a espécie é muito vasta...
Há cinzentos, há rajados,
Baios, pampas e malhados,
Bodes negros, bodes brancos,
E, sejam todos francos,
Uns plebeus, e outros nobres,
Bodes ricos, bodes pobres,
Bodes sábios, importantes,
E também alguns tratantes...
Aqui, nesta boa terra,

Marram todos, tudo berra;

[...]

Gentes pobres, nobres gentes

Em todos há meus parentes.

[...]

Pois se todos têm rabicho,

Para que tanto capricho?

Haja paz, haja alegria,

Folgue e brinque a bodaria;

Cesse pois a matinada,

Porque tudo é bodarrada¹¹!

Como o leitor deve ter notado, a semelhança com a anedota contada no começo deste capítulo não é mera coincidência, e é mesmo possível que tenha vindo desses versos a inspiração para o jocoso episódio. O mesmo tom debochado em relação à alta comenda do Brigadeiro Carneiro, dirimindo as diferenças sociais e raciais na afirmação do parentesco entre um fidalgo que ostentava seu brasão e um rábula negro, pode ser observado nesses versos. Esse desdém à possível classificação racial revela uma visão bastante particular do que seria para Gama ser negro ou “bode” no Brasil escravista. O que sugere é que tal característica de cor não poderia ser pejorativa, ou um elemento que apontasse uma possível inferioridade determinada biologicamente pela raça, uma vez que guardava uma diversidade enorme, bodes eram todos, nobres e plebeus, ricos e pobres, sábios e nem tanto, homens importantes, e também os tratantes – todos seriam seus “parentes”. O pressuposto dessa afirmação estava no entendimento de que ser branco ou negro no Brasil não era uma questão de pigmentação da pele ou da origem e condição social de cada um, mas sim de ascendência. Essa mesma ideia sustenta a denúncia e condenação explícita do racismo em outros poemas das Trovas Burlescas, como, por exemplo, em “Sortimento de Gorras”:

Se nobres d’esta terra, empanturrados,

Em Guiné têm parentes enterrados;

E, cedendo a prosápia, ou duros vícios,

Esquecem os negrinhos, seus patrícios;

Se mulato de cor esbranquiçada,

Já se julgam de origem refinada,

E, curvos à mania que os domina,
Desprezam a vovó que é preta-mina:
Não te espantes ó leitor da novidade,
Pois que tudo no Brasil é raridade¹²!

Para um homem que era filho de africana, os critérios de diferenciação e hierarquização sociorraciais, fossem eles a ostentação de títulos de nobreza ou da brancura da cor da pele como garantias de pureza racial, não tinham nenhum valor, simplesmente porque não eram possíveis em terras brasileiras. Ao fim e ao cabo, a África, que havia sustentado com seus braços a escravidão no país durante quatro séculos, acabava sendo o berço de todos os brasileiros, por mais que muitos buscassem negá-la a qualquer custo. A cor “esbranquiçada”, o “refinamento” e os títulos de nobreza poderiam disfarçar uma procedência indesejada que se manifestaria fisicamente; no entanto, antepassados enterrados em Guiné revelariam uma mãe em comum, a mãe África. Essa porção africana que caberia a todos aparece como um vínculo de sangue, de parentesco, um mito de origem que conformava o povo brasileiro: e se todos tem “rabicho”, como afirmava em “Quem sou eu?”, “para que tanto capricho” em designações e atribuições de valores pejorativos, construídos a partir da cor da pele? Na carta escrita em 1880, ao descrever o pai, Luiz Gama retomava esse ponto de vista e reforçava a concepção expressa no livro vinte anos antes: “Meu pai, não ousou afirmar que fosse branco, porque tais afirmativas nesse país, constituem grave perigo à verdade, no que concerne à melindrosa presunção das cores humanas”¹³.

Os poemas publicados em 1859 deixam evidente que os objetivos de Luiz Gama iam muito além da forma como poderia ser visto, um negro metido a “tarelo”, buscando inserção no mundo dos brancos letrados. Era um negro que queria usar a pena para fazer política, refletir sobre o seu lugar social e teorizar sobre as relações raciais na formação da então jovem nação brasileira, em um esforço de positivação e inclusão de sua origem africana¹⁴.

A forma como enxergava aquele mundo e se posicionava nele veio à tona de maneira singular no momento de sua demissão do funcionalismo público, em 1869, por isso o episódio merece ser aqui retomado. A portaria de sua exoneração, lavrada em 18 de novembro pelo chefe de polícia, mostra como questões tratadas de forma debochada e satírica nas poesias, como as muitas maneiras de dar vazão aos seus ideais políticos e vivenciar as “inconveniências” decorrentes de sua origem, eram enfrentadas no cotidiano de Luiz Gama:

Chegando oficialmente ao meu conhecimento a maneira inconveniente e desrespeitosa com a qual o amanuense da secretaria de polícia Luiz Gonzaga Pinto da Gama tem tratado ao sr. juiz municipal suplente em exercício (...) em requerimentos sobre não verificados direitos dos escravos, que, subtraindo-se ao poder de seus senhores encontram apoio no mesmo amanuense, e sendo por isso inconveniente a sua conservação na repartição da polícia, demito-o do lugar de amanuense¹⁵.

O documento indica a agência política no exercício de sua função como funcionário da secretaria de polícia, intervindo em situações entre escravos e senhores às quais talvez tivesse acesso justamente por exercer a função de amanuense na repartição. Embora sua demissão tivesse sido objeto de “íntimos colóquios no gabinete presidencial” em outras oportunidades¹⁶, a gota d’água, contudo, fora um artigo publicado cinco dias antes, nas páginas do jornal Radical Paulistano, no qual Gama escrevia coluna intitulada “Foro da Capital”. Nesse artigo, atacava publicamente o juiz municipal Antonio Pinto do Rego Freitas, expondo em pormenores a causa jurídica citada na portaria. Tratava-se de uma denúncia de escravização indébita em nome do africano Jacinto, Congo de nação, importado ao Rio de Janeiro no ano de 1848; casado com Ana, de nação Cabinda, importada à mesma cidade em 1850. Os dois eram escravos de Antonio Gonçalves Pereira, em Jaguari, província de Minas Gerais e de lá, fugido, vinha Jacinto a São Paulo em busca de requerer sua liberdade judicialmente. Luiz Gama alegava no requerimento que tanto Jacinto quanto sua mulher – e, por conseguinte, os frutos dessa união, seus 10 filhos e dois netos – eram “africanos livres”, mantidos ilegalmente no cativeiro por terem chegado ao Brasil depois da lei de 7 de novembro de 1831, que proibira o tráfico negreiro. O artigo inserto no Radical Paulistano transcrevia a petição e o despacho de Freitas, comentando a justificativa legal para o indeferimento da causa: a de não estar o caso sob sua jurisdição, uma vez que o senhor do escravo morava em outro Termo:

E doze dias estudou o sábio jurisconsulto para lavrar este inconcebível despacho que faria injúria à inteligência mais humilde!

REQUEIRA AO JUIZO COMPETENTE?!...

Consinta o impotente juiz, sem ofensa do seu amor próprio, que muito respeito, e da reconhecida ilustração dos seus venerandos mestres, que eu lhe dê uma proveitosa lição de direito, para que não continue a enxovalhar em público o pergaminho de bacharel, que foi lhe conferido pela mais distinta das faculdades jurídicas do império¹⁷.

A “lição de direito” publicamente ministrada ao magistrado dizia respeito ao artigo 10º do decreto de 12 de abril de 1832, que regulamentou na sua forma administrativa a lei de 7 de novembro de 1831. Tal artigo previa que o africano que se apresentasse perante juiz de paz ou criminal alegando que entrara no Brasil depois de 1831 deveria ser interrogado sobre todas as circunstâncias que pudessem esclarecer o fato, cabendo à autoridade fazer as diligências necessárias para certificar-se delas, inclusive obrigando o senhor a desfazer as possíveis dúvidas a respeito. Caso houvesse “presunções veementes de ser o preto livre”, o juiz deveria proceder com o depósito judicial do cativo e os demais termos da ação para garantir a restituição de sua liberdade. O entendimento de Luiz Gama, portanto, era de que o decreto tratava de um princípio geral, e fora pensado pelos legisladores para favorecer todos os escravos que, introduzidos através de tráfico ilegal no Brasil, requeressem seu direito à liberdade em qualquer foro comum. Sendo assim, o juiz municipal teria ignorado os trâmites definidos no decreto ao mandar que a requisição fosse feita em “juízo competente”.

Luiz Gama tratava de ir à imprensa chamá-lo à responsabilidade, criar polêmica e ao mesmo tempo instruir os leitores sobre as disposições jurídicas nas quais se baseava a sua denúncia. A indignação calculadamente planejada, embora sincera, diante do entendimento de Rego Freitas, acusando-o publicamente de “enxovalhar” seu diploma de bacharel ao demonstrar desconhecimento da lei, ganhava ainda maior força por ser contraposta no início do artigo ao fato de ser um “atrevido e impertinente rábula” a lhe dar “a proveitosa lição de direito”:

Época difícil a que atravessamos para as causas judiciárias.

Muito longe vai o tempo dos rotineiros emperrados do VI século; agora brilham com esplendor deslumbrante os sábios juristas da moderna jurisprudência dedicatória das incompetências que tanto tem de cômoda como de agradável.

Para mim principalmente, mero capa-em-colo da ciência, que não pertença ao luminoso grêmio dos divinos purpurados da egrégia Faculdade de Direito, torna-se inextricável a gordiana urdidura jurídica, de que fazem alardo os preclaríssimos doutores. [...]

Perto está o tempo feliz em que o direito moderno, livre dos atrevidos e impertinentes rábulas, se expandirá em chamas nos cenáculos das Academias, por sobre as fronte predestinadas dos inspirados Dorotheus.

Enquanto, porém, não chega a suspirada idade do ouro, conveniente é que eu aproveite do ensejo para tasquinhar, com incontestável competência, sem embargos da incompetência, oposta pelos Doutos Magistrados desta cidade, nos seus memoráveis e competentíssimos despachos¹⁸.

Há semelhanças nessas linhas com a maneira como Luiz Gama aborda, nas Trovas Burlescas, uma presumida inferioridade a ele atribuída. O trecho introduz seu entendimento jurídico sobre a lei de 1831 de forma a ironizar “os sábios juristas da moderna jurisprudência”, entre eles Rego Freitas e seu despacho, que mais adiante qualificará de “inconcebível”. As diferenças que produziam hierarquias mais uma vez eram acionadas com uma boa dose de sátira: a um rábula como ele, versão pobretona de advogado no rol das ciências, tornava-se difícil entender a intrincada trama jurídica de que se valiam os “divinos porpurados” frequentadores da Academia para obstar as pretensões do africano Jacinto. A esse não pertencimento, por outro lado, Gama atrelava a liberdade para “tasquinhar” nos foros com independência e, sobretudo, e até mesmo decorrente disso, “competência” jurídica.

A desconstrução da inferioridade profissional, a não deferência a um magistrado mesmo na falta de um título de bacharel que o legitimasse a partir dos critérios acadêmicos, vinha acompanhada da afirmação de uma superioridade intelectual, mas também de uma superioridade moral. É para isso que aponta a conclusão do artigo, quando Gama afirma ser nas disposições do decreto de 1832 que Rego Freitas deveria ter sustentado o seu despacho:

[...] como juiz íntegro, e não em sofismas fúteis, que bem revelam a intenção de frustrar os direitos de um miserável africano, que não possui braços

nem títulos honoríficos para despertar as simpatias e a veia jurídica do eminente e amestrado jurisconsulto.

Descanse, porém, o senhor Dr. Rego Freitas; porque eu protesto perante o país inteiro, de obrigá-lo a cingir-se à lei, respeitar o direito e cumprir estritamente o seu dever para o que é pago com o suor do povo, que é o ouro da Nação¹⁹.

Seu mérito não se assentava no título de bacharel, mas no talento, na inteligência independente para garantir direitos de um africano que, do seu ponto de vista, havia sido usurpado de sua liberdade. Como nos versos de “Quem sou eu?”, o rábula em ação firmava mais uma vez só render obediência “à virtude, à inteligência”. A situação, portanto, era toda incomum. Um rábula negro questionava publicamente o saber jurídico e a ética profissional de um magistrado e defendia que um “miserável africano” escravizado deveria receber o mesmo tratamento e justiça da lei que um cidadão com títulos de nobreza. Não estava de todo errado, uma vez que o Brasil era uma monarquia constitucional e liberal, logo a justiça deveria ser um poder independente e cego às diferenças sociais. Mas os princípios liberais tinham os seus limites muito bem definidos no Brasil, sobretudo quando esbarravam no “sagrado direito à propriedade” escrava. Esses limites, no caso de Jacinto, eram ainda mais difíceis de serem transpostos.

Por trás da ironia que perpassava todo o artigo estava o fato de Luiz Gama ter conhecimento de ser o presidente da província, Antonio Candido da Rocha, o “principal assessor” do “amestrado” juiz nessa causa, na qual mantinha “vivo interesse”, como afirma em artigo posterior à sua demissão²⁰. De fato, o que cercava a causa de Jacinto e a consequente exoneração de Gama, transformada em escândalo político nos jornais da capital, eram questões políticas bem mais complexas e por isso mobilizaram a intervenção do alto escalão do governo provincial. A complexidade da ação consistia em ser Jacinto apenas um dos milhares de africanos que durante os vinte anos que separaram a lei de 7 de novembro de 1831 do término efetivo do tráfico, em 1850, haviam sido introduzidos ilegalmente como escravos no Brasil. Estima-se que cerca de 760 mil africanos tenham chegado ao país nessas condições²¹. Os que foram efetivamente apreendidos na repressão ao tráfico, embora o artigo primeiro da lei de 1831 determinasse que fossem declarados livres, ficaram sob a custódia do governo e tiveram seus serviços arrematados a particulares ou instituições públicas pelo período de 14 anos, conformando assim uma categoria jurídica diferenciada, chamada de “africanos livres”. Não obstante terem tido uma experiência de trabalho compulsório muito próxima da escravidão, em 1864 o governo imperial, sob pressão do abolicionismo inglês, expediu decreto restituindo sua liberdade e ordenando a emancipação. A interpretação da lei proposta por Luiz Gama por meio das colunas do jornal considerava que os africanos introduzidos no Brasil ilegalmente sob as vistas grossas da repressão, e que nestas condições foram comercializados como se escravos fossem, tinham os mesmos direitos daqueles retidos pelas autoridades no flagrante ao tráfico e emancipados como africanos livres, em 1864. O reconhecimento desse direito, em última instância, significava afirmar que a escravidão no Brasil, sustentada juridicamente no direito à propriedade, era ilegal, pois estava fundada no domínio de africanos criminosamente reduzidos ao cativeiro

durante quase meio século. Os grandes senhores de escravos passariam facilmente do status de homens de posses a réus frente o direito pátrio. Embora Gama tratasse a matéria jurídica em causa como direito positivo e consensual no artigo discutido acima, essa interpretação radical da lei era nova e muito controversa aos olhos da administração pública comprometida com os interesses senhoriais. É bom lembrar que a palavra de ordem das discussões parlamentares no período era libertar aos poucos, respeitando o direito à propriedade, à indenização do valor do escravo e à ordem do Estado – princípios afirmados nos dispositivos da lei de 28 de setembro de 1871, a Lei do Ventre Livre²².

Frente a essa leitura inovadora e radical da aplicação da lei de 1831, é fácil entender por que a presença de Luiz Gama como funcionário da repartição de polícia foi considerada inconveniente, “um nó górdio” aos olhos dos representantes da lei e do governo em São Paulo. Essa situação chegou mesmo a mobilizar conselhos de Furtado de Mendonça, que em nota publicada em jornal sobre o assunto, explicava que em conversa particular o havia alertado sobre o comportamento impróprio: “mais uma vez e a última lhe dizia terminantemente que deixasse de envolver-se em questões de liberdade, que era estar mexendo em um vulcão”²³. Na pena de Luiz Gama nos dias que se seguiram à sua exoneração, tal conversa foi mencionada e interpretada como uma ameaça e intimação formal em nome do presidente, prova da arbitrariedade e perseguição política engendrada pelo governo provincial²⁴. Entre acusações e defesas, a polêmica entre protegido e protetor teve fim com o artigo intitulado “Pela última vez”. Gama vinha a público tratar da desavença e, ao fazer isso, nos permite entender como o afirmar-se negro, explicitamente presente nas suas poesias, informava profundamente seus argumentos jurídicos, escolhas e atuações políticas.

A minha história encerra o evangelho da lealdade e da franqueza. O benefício para mim é um penhor sagrado: letra que não se resgata, porque é escrita no coração.

Há cerca de vinte anos, o Exmo. Sr. Conselheiro Furtado, por nímia indulgência, acolheu benigno em seu gabinete um soldado de pele negra, que solicitava ansioso os primeiros lampejos da instrução primária. [...]

Havia ele deixado de pouco os grilhões de indébito cativo, que sofrera por oito anos, e jurado implacável ódio aos senhores.

Ao entrar nesse gabinete consigo levava ignorância e vontade inabalável de instruir-se. Seis anos depois, robustecido de austera moral, a ordenança da delegacia de polícia, despia a farda, entrava para uma repartição pública, fazia-se conhecido na imprensa como estrênuo democrata e esmolava, como até hoje para remir os cativos.

Não possuía pergaminhos, porque a inteligência repele os diplomas, como Deus repele a escravidão.

O ex-soldado hoje, tão honesto como pobre, quaker ou taciturno ebionita, arvorou à porta da sua cabana humilde o estandarte da emancipação e declarou guerra de morte aos salteadores da liberdade. [...]

Surgiu-lhe na mente, inapagável um sonho sublime, que o preocupa: o Brasil americano e as terras do Cruzeiro sem rei e sem escravos.

Enquanto os sábios e os aristocratas zombam prazenteiros das misérias do povo; enquanto os ricos banqueiros capitalizam o sangue e o suor do escravo; enquanto os sacerdotes de Cristo santificam o roubo em nome do Calvário; enquanto a venalidade togada mercadeja impune sobre as aras da justiça, este filho dileto da desgraça escreve o magnífico poema da agonia imperial. Aguardo o dia solene da regeneração nacional, que há de vir; e, se já não viver o velho mestre, espera depô-lo com os louros da liberdade sobre o túmulo que encerrar as suas cinzas, como testemunho de eterna gratidão²⁵.

A carta aberta publicada no jornal pode ser interpretada como uma prestação de contas ao público, assim como um libelo político que atacava a um só tempo as duas instituições mais importantes do país, a monarquia e a escravidão. Nesses tempos, Luiz Gama era bem mais que um amanuense que tinha escrito no passado um livro de poesias abertamente combativo da discriminação racial. Envolvido com o partido liberal, colaborava em vários jornais do período e teve participação ativa na fundação do Club Radical Paulistano, do qual o jornal Radical Paulistano era porta-voz. Era, portanto, um homem que ocupava a cena pública da cidade nos círculos liberais e nos meios, à época ainda incipientes, do republicanismo.

O tom pessoal do artigo, um raro momento em sua produção jornalística, no entanto, narra as circunstâncias de seu encontro com Furtado de Mendonça como forma de expressar publicamente a sua gratidão: “um soldado de pele negra”, recém-saído da escravidão, que buscava a instrução como forma de emancipação social, havia encontrado no Conselheiro proteção e apadrinhamento. Foi graças a seu acolhimento que o obscuro discípulo, anos depois, ingressara no funcionalismo e se tornara um conhecido “democrata”. Mas apesar e para além das gratidões pessoais, o que o movia como homem de letras era a sua origem humilde e a experiência compartilhada com os filhos da escravidão, o “implacável ódio aos senhores” e a crença em uma “regeneração nacional”, em um Brasil “sem rei e sem escravos”. Atrélava assim à sua história pessoal o seu posicionamento político, marcava de forma incisiva a partir de qual lugar social e racial fazia suas escolhas e o sentido pessoal que dava a elas – trazendo à tona as diferenças que o separavam dos que lutavam por essas mesmas bandeiras ao seu lado.

Em outros momentos de sua vida pública essas diferenças foram acionadas e reafirmadas a partir de uma identidade étnica. Particularmente exemplar dessa situação foi a polêmica gerada pela presença de José do Patrocínio em São Paulo, em 1880. O jornalista negro, em uma conferência no Teatro São Luiz, qualificou os senhores de escravos “de piores do que compradores de furtos; piores do que os compradores de moeda falsa”²⁶. A eloquência do discurso levou à imprensa um proprietário de terras do interior, que, em artigo intitulado “Emancipação”, convocava os fazendeiros a suspenderem a assinatura da Gazeta da Tarde, folha abolicionista dirigida por Patrocínio e Ferreira de Menezes no Rio de Janeiro. Em texto farto de subentendidos, o anônimo qualificava Patrocínio de “produto do gazetismo” da corte e atacava:

supondo-se em uma atmosfera superior, não atingível por nenhum dos mortais deste país, o preclaro reformador de tudo, onnisciente, omnividente, o sábio, o célebre orador festejado pretende fazer curvar diante do seu gênio todos os varões ilustres desta nação: ministros, deputados, senadores, chefes de polícia; em uns não vê senão uma figura de feitor, de látego em punho, em outros só vê comanditários de casas comerciais contrabandistas, sócios de bancos falidos, [...] outros que ao chegarem ao espelho recuam diante da figura de um negro (ilusão ótica de que está para todo o sempre livre o escritor da Gazeta e orador do S. Luiz)²⁷.

Como resposta às denúncias e protestos de José do Patrocínio contra um governo comprometido até os ossos com interesses e negócios pouco nobres da classe senhorial, o autor acionava o fato de o orador ser negro. Característica física que refletida no espelho promoveria um deslocamento da suposta “atmosfera superior” de onde atacava os homens importantes da nação, ao fazê-lo lembrar de sua natural inferioridade. O sarcasmo ao referir-se à cor da pele era acompanhado, em outro trecho, da indignação por vir Patrocínio “injuriar” a nação brasileira ao “pintar o venerando chefe da câmara dos deputados [referia-se a José Maria da Silva Paranhos, Visconde do Rio Branco, mentor da lei do ventre livre] com traços que, reunidos a mais alguns, dariam precisamente em resultado um fidelíssimo retrato do orador que deixava a tribuna”²⁸.

A racialização da figura do abolicionista promovida pela pena do agricultor, se por um lado servia para desqualificá-lo e às ideias que defendia, por outro se prestava também a potencializar o perigo que homens como ele representavam para “ilustres varões”, sem dúvida entre os quais acreditava se achar o fazendeiro ofendido. A conclusão do artigo aponta esse caminho:

A questão carece de uma solução pronta; ou se dê as rédeas do governo a esse homem e seus colegas da Gazeta da Tarde, (...) para que passem carta de alforria para nossos escravos, mas sem injuriar-nos, em pregar a insurreição contra nós, que inertes, desprotegidos, longe das capitais, estamos ameaçados de cair, uns após outros, vítimas dos ódios que ascendem em seus sediciosos discursos; (...) ou chame-os a polícia à ordem²⁹.

Era caso de polícia, a isso ficava reduzida a participação de José do Patrocínio no movimento abolicionista em São Paulo, na pena do agricultor paulista. O medo do rumo que estava tomando a propaganda abolicionista na linguagem eloquente de figuras populares como Patrocínio, motivava o anônimo a alertar seus pares sobre o perigo de incitar a escravaria à insurreição, ao ventilar argumentos que atacavam moralmente os senhores de escravos, tomando-os, como fazia Luiz Gama desde a década anterior ao defender o alargamento do significado e aplicação da lei de 7 de novembro de 1831, por “salteadores da liberdade”.

No mesmo dia, na seção “Publicações Pedidas” da folha vespertina Gazeta do Povo, Luiz Gama afirmava que “sem espanto, mas com pesar” tinha lido a publicação contra o “distinto cidadão” José do Patrocínio incerta na Província de São Paulo. E prosseguia com um texto que tomava a si as ofensas endereçadas ao abolicionista da corte:

Em nós até a cor é um defeito, um vício imperdoável de origem, o estigma de um crime; e vão ao ponto de esquecer que esta cor é a origem da riqueza de milhares de salteadores, que nos insultam; que esta cor convencional da escravidão, como supõe os especuladores, à semelhança da terra, através da escura superfície, encerra vulcões, onde arde o fogo sagrado da liberdade.

O irrefletido brasileiro, que, sob a inscrição supra, teve a infelicidade de escrever e publicar aquele vergonhoso artigo, a que aludo, é de espírito mais humilde que os míseros escravos, cujas manumissões advogamos.

Nós que falando, escrevendo, esmolando, de porta em porta, somos acolhidos com impiedoso sorriso, pelos bondosos estrangeiros, que convivem nesse país, sem temor da negridão da nossa pele, que nos franqueiam a sua bolsa, e nos prodigalizam o seu óbolo, para a remissão dos elefantes negros da lavoura, temos, por certo, sobejo motivo para enojar-nos dessa parolagem sáfia, indigna da imprensa de um país culto. [...]

José do Patrocínio por sua elevada inteligência, pelos seus brios, pelo seu patriotismo, pela nobreza do seu caráter, que não tem cores, tornou-se credor da estima, e é digno dos louvores dos homens de bem.

Ele não precisa dessa inculta lição, de bárbaro abissínio, para saber que o sol, quando dardeja raios da mais alta esfera sobre a lama, desta desprendem-se miasmas”³⁰.

A pronta resposta de Luiz Gama aos insultos publicados naquele mesmo dia evidenciou a articulação de várias identidades na condenação do racismo expresso no artigo. O “nós”, em um primeiro momento, não se restringia a indicar a defesa do colega jornalista, como ele negro e abolicionista, mas de toda uma população que vivia a experiência da exclusão social e política ao ter sua cor atrelada à racialização da escravidão. E essa cor, vista como “defeito” de origem a justificar a discriminação, era também a marca de um crime que havia submetido milhares de africanos ao cativeiro muitas vezes à revelia da lei. A indignação se expressava, contudo, de forma a dar alguma razão ao infeliz “varão”, rebaixado a mais “mísero” que os “míseros escravos”: a cor que era explorada, insultada e excluída, encerrava “vulcões”, guardava o sonho latente da liberdade, pronto a derramar suas lavas sobre a lavoura.

O “temor da negridão da nossa pele” foi assunto de outro artigo naquele mesmo mês de dezembro, inspirado por ocorrências sangrentas no interior da província que o levaram a produzir aquela que seria sua peça abolicionista de maior impacto e repercussão entre os que adotavam um discurso cada vez mais exaltado pelo fim do cativeiro nos anos 80. Tratava-se da reprodução, nesse mesmo jornal, de uma carta enviada ao seu amigo de longa data, o jornalista também negro, Ferreira de Menezes, não por acaso companheiro de José do Patrocínio na edição da Gazeta da Tarde na

corte, com o qual havia compartilhado a tribuna do Clube Radical, as reuniões maçônicas e algumas causas de liberdade. Na carta-artigo o advogado comentava uma notícia, lida na Gazeta do Povo, a respeito de quatro escravos que, depois de assassinar o filho do fazendeiro Valeriano José do Vale, se dirigiram à delegacia da cidade e se entregaram à polícia, sendo, na mesma noite, linchados pela população revoltada que cercara a delegacia. Apesar de tratar de um episódio específico, o artigo de Gama se referia a uma conjuntura muito maior e se propunha a comentar “as cenas de horror” que estavam “na moda”. De fato, há alguns anos, crescia o número de acontecimentos dessa ordem, o linchamento de escravos que, após assassinar seus senhores, se entregavam à polícia. Esses linchamentos ocorriam nas áreas de maior concentração escrava da província³¹. Ao comentar mais um lamentável episódio dessa ordem, Luiz Gama escrevia:

Há cenas de tanta grandeza, ou de tanta miséria, que por completas, em seu gênero, se não descrevem: o mundo e o átomo por si mesmos se definem: assim, o crime e a virtude guardam a mesma proporção: assim, o escravo que mata o senhor, que cumpre uma prescrição inevitável de direito natural, e o povo indigno, que assassina heróis, jamais se confundirão.

Eu, que invejo, com profundo sentimento esses quatro apóstolos do dever, morreria de nojo, de vergonha, se tivesse a desgraça de por torpeza, achar-me entre essa horda inqualificável de assassinos³².

O advogado condenava não os escravos que cometeram o crime, mas os cidadãos “assassinos”. Argumento que certamente fez tremer em cóleras senhores de escravos, como o agricultor que, havia poucos dias, enxovalhara Patrocínio e seu jornal publicamente. Sem deixar dúvida a respeito de seu ponto de vista ao analisar a questão, elevava os escravos criminosos ao patamar de “heróis”, eram “quatro Spartacus”. Estabelecia, assim, uma diferença fundamental entre os dois conflitos narrados na Gazeta do Povo. O primeiro era legitimado pelo direito natural à liberdade e seu impulso era tido como uma virtude; já o segundo deveria ser sentenciado como o verdadeiro crime, por não ter reconhecido este direito primordial àqueles negros. Justificar a ação dos escravos a partir da alegação do direito natural à liberdade era, certamente, uma afirmação mais do que temerária em tempos de tantos levantamentos coletivos e crimes de escravos. O restante do artigo não é menos eloquente. O trecho a seguir, embora longo, dá a dimensão política mais ampla da posição do abolicionista:

Sim! Milhões de homens livres, nascidos como feras ou como anjos nas fúlgidas areias da África, roubados, escravizados, azorragados, mutilados, arrastados, neste país clássico da sagrada liberdade, assassinados impunemente, sem direito, sem família, sem religião, vendidos como bestas, espoliados em seu trabalho, transformados em máquinas, condenados à luta de todas as horas e de todos os dias, de todos os momentos, em proveito de especuladores cínicos, de ladrões impudicos, de salteadores sem nome; que tudo isto sofreram e sofrem! em face de uma sociedade opulenta, o mais sábio dos monarcas, à luz divina da santa religião católica, apostólica, romana, diante do mais generoso e do mais desinteressado dos povos, que recebiam uma carabina envolvida em uma carta de alforria, com a obrigação

de se fazerem matar à fome, à sede e à bala, nos esteiros paraguaios; e que, nos leitos dos hospitais morriam voltando os olhos ao território brasileiro, ou que, nos campos de batalha, caíam, saudando risonhos o glorioso pavilhão da terra dos seus filhos; estas vítimas, que, com o seu sangue, com o seu trabalho, com a sua jactura (sic), com a sua própria miséria, constituíram a grandeza desta nação, jamais encontraram quem, dirigindo um movimento espontâneo, desinteressado, supremo, lhes quebrasse os grilhões do cativeiro!...

Quando, porém, por uma força invencível, por um movimento soberano do instinto revoltado, levantam-se com a razão e matam o senhor, como Lusbel mataria a Deus, são metidos no cárcere; e aí, a virtude exaspera-se, a piedade contrai-se, a liberdade confrange-se, a indignação referve, o patriotismo arma-se, trezentos concidadãos congregam-se, ajustam-se, marcham direitos ao cárcere; e, aí (oh! É preciso que o mundo inteiro aplauda!) a faca, a pau, a enxada, a machado, matam valentemente a quatro homens; menos ainda, a quatro negros; ou, ainda menos, a quatro escravos, manietados em uma prisão³³!...

Em manifesto comovente, os quatro escravos criminosos não são estigmatizados pela origem africana e a distinção racial daí decorrente, gente a quem se deveria temer e combater, mas, sim, como iguais. “Homens livres”, tão livres quanto os cidadãos nascidos “neste país clássico da sagrada liberdade”, espoliados de seus direitos e reduzidos a escravos, transformados em vítimas da exploração compulsória e enriquecimento de uma terra desconhecida, que se fez sua, na defesa de seu território, do outro lado do Atlântico. As razões da revolta não poderiam ser mais veementes. O impulso que alimentou o linchamento, no entanto, mereceu outro tipo de consideração:

Que! Horrorizam-se os assassinos de que quatro escravos matassem seu senhor? Tremem porque eles, depois da lutuosa cena, se fossem apresentar à autoridade? Miseráveis: ignoram que mais glorioso é morrer livre, em uma forca, ou dilacerado pelos cães na praça pública, do que banquetear-se com os Neros na escravidão. [...]

Esses quatro negros espicaçados pelo povo, ou por uma aluvião de abutres, não eram quatro homens, eram quatro ideias, quatro luzes, quatro astros; em uma convulsão sidérea desfizeram-se, pulverizaram-se; formaram uma nebulosa.

Nas épocas por vir, os sábios astrônomos, os Aragos do futuro, hão de notá-los entre os planetas: os sóis produzem mundos³⁴.

Reação injustificável, na pena do advogado, o linchamento era contraposto à celebração do direito incontestável e do caráter dignificante da rebeldia dos negros contra sua condição de escravos. Enquanto ampla parcela da população via naquele crime um ato de barbarismo, insubordinação intolerável e revoltante do escravo contra seu senhor, do negro contra o branco, Gama conferia ao acontecimento um caráter político, cuja legitimidade se sustentava no argumento de ser a escravidão um crime contra um direito natural; assim, o escravo que contra ela se insurgia não deveria ser considerado um criminoso. Ao fazer isso, reconhecia a

humanidade do cativo como argumento para questionar a legalidade da propriedade escrava, um direito fictício.

Os termos radicalizados do artigo geraram desconfortos entre ele e seus correligionários do Partido Republicano Paulista, que nesses tempos havia adotado uma linguagem bem mais moderada ao tratar da questão servil, esperando angariar a simpatia, adesão e votos dos importantes proprietários de escravos da província. Alguns dias depois, a folha, ao mesmo tempo em que publicava a carta a Ferreira de Menezes na seção “A Pedidos”, reagia no editorial, observando que a “agitação que se notava nos espíritos lá na corte, vai se estendendo às províncias e, portanto, torna-se mais perigosa e talvez menos eficaz em seus resultados”³⁵. Sendo a propaganda abolicionista dirigida de forma “inconveniente” por alguns cidadãos, alertava que “pregar a emancipação invocando o bom Deus, [...] a liberdade como dom sagrado que nos foi conferido pela Providência, é inverter a ordem dos fatores do progresso social”, querendo que a minoria imponha, pela força, sua vontade à maioria. E concluía: “Daí que as melhores reformas são aquelas que nascem do convencimento real do povo”³⁶.

Contudo, estava patente que o republicanismo de Luiz Gama seguia por outras veredas nesses tempos. Na coluna da Gazeta do Povo, mais uma vez, Luiz Gama se distinguia daqueles homens de letras, dizia aceitar “as gorras” que lhe cabiam pendentes do editorial, e explicava porque não poderia compactuar com a “salvadora política positivista”, pregada por seus correligionários.

[...] esses meus distintos correligionários, adoradores prediletos da deusa PREGUIÇA, deitados sobre o gaitay da paciência, cogitam, de barrigas para o ar, nos meios de esperar a queda pacífica e voluntária da monarquia desoladora por milagre das evoluções calmas, da portentosa sociologia positiva.

[...] eu de bom grado [a] aceitaria, se não me achasse ao lado de homens livres, criminosamente escravizados, e pleiteando contra os salteadores do mar, os piratas da costa da África.

Ao positivismo da macia escravidão eu antepoño os das revoluções da liberdade; quero ser louco como John Brown, como Espártacus, como Lincoln, como Jesus; detesto, porém, a calma farisaica de Pilatos. [...]

Basta de sermões, acabemos com os idílios.

Lembrem-se os evangelizadores do positivismo que nós NÃO ATACAMOS DIREITOS; PERSEGUIMOS O CRIME, por amor da salvação de infelizes; e recordem-se, na doce paz de seus calmos gabinetes, que as alegrias do escravo são como a nuvem negra; no auge transformam-se em lágrimas³⁷.

O ideário de uma política positivista podia certamente ir ao encontro do pensamento dos grandes fazendeiros de café, preocupados com a produção das suas propriedades e com a segurança de suas famílias. Mas, para Luiz Gama, que, em finais da década de 1860, atuava nos tribunais de São Paulo, questionando a escravidão naquilo que era um de seus principais pilares – o direito à propriedade escrava –, ao afirmar que, no Brasil, essa propriedade

era crime proveniente do tráfico ilegal, e, uma década depois, atacava sua legitimidade ao defender a liberdade como um direito natural inalienável, o evangelho positivista era condescendente demais. A nação republicana para Gama não poderia existir sem que todos os brasileiros fossem livres e iguais, e essa igualdade só se estabeleceria, de fato, através do reconhecimento de um crime de origem, a escravidão. Disso dependia a “regeneração nacional”, abraçar os de ascendência africana, sem preconceitos de origem ou discriminações raciais, como se seus filhos fossem, garantindo assim sua inclusão social e seu pleno direito à cidadania. Há que se acreditar que “os sóis, produzem mundos”.

Notas

1. Sud Mennucci, O precursor do abolicionismo no Brasil: Luiz Gama. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938, pp. 93 e 94.
2. Rábulas ou advogados provisionados, no Brasil, eram aqueles que não possuíam formação acadêmica, não tinham o título de bacharel; autodidatas, conseguiam autorização do Tribunal da Relação para exercer a profissão.
3. José Maria Lisboa, Almanaque Literário de São Paulo para o ano de 1881 (edição fac-simile). São Paulo: Imesp, Daesp, IHGSP, 1982, p.50.
4. Carta de Luiz Gama a Lúcio de Mendonça, Biblioteca Nacional, Manuscritos. Também pode ser lida na íntegra in Novos Estudos CEBRAP, n. 25, out. 1989; Sud Mennucci, O precursor do abolicionismo..., pp. 21-26.
5. Ibidem.
6. Luiz Gama, Primeiras Trovas Burlescas de Getulino. 1.ed. São Paulo: Typografia Dois de Dezembro, 1859. Uma segunda edição, corrigida e aumentada foi publicada dois anos depois no Rio de Janeiro pela Tipografia Pinheiro & Cia, acrescida de treze poemas de José Bonifácio de Andrada e Silva, datados de 1850. Para uma publicação recente das poesias de Gama ver Lígia F. Ferreira (org. e introdução), Primeiras Trovas Burlescas e outros poemas: Luiz Gama. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
7. Luiz Gama, “No álbum - do meu amigo J. A. da Silva Sobral”, in Luiz Gama, Primeiras Trovas de Getulino, 3.ed. São Paulo: Tipografia Bentley Júnior, pp. 31 -35.
8. O Publicador Paulistano, 20 abr. 1859. O jornal referia-se à sátira como uma “mania” entre os jovens pretensiosos que, a despeito de todo bom senso, consideravam-se poetas.
9. Luiz Gama, “No álbum - do meu amigo J. A. da Silva Sobral”...,pp. 31 -35.
10. Luiz Gama, “Quem sou eu?”, in Luiz Gama, Primeiras Trovas de Getulino, 3.ed..., pp.110-114. Destaques do original.

- Idem, op. cit. Destaques do original.
- 11.
 12. Luiz Gama, "Sortimento de Gorras", in Luiz Gama, *Primeiras Trovas de Getulino...*, p.23. Destaques do original.
 13. Carta de Luiz Gama a Lúcio de Mendonça, in Sud Menucci, *O precursor do abolicionismo...*
 14. Sobre as *Primeiras Trovas Burlescas de Getulino*, ver Alberto Farias, "Luiz Gama", *Revista da Academia Brasileira de Letras*, n.67, jul. 1927; Orígenes Lessa. *Inácio da Catingueira e Luiz Gama: dois poetas negros contra o racismo dos mestiços*. Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 1982; Luiz Silva, "Luiz Gama, uma trajetória além de seu tempo", *Estudos Afro-Asiáticos*, n.16, mar.1989; Zilá Bernd, *Poesia negra brasileira: antologia*. Porto Alegre: AGE, IEL, Igel, 1992; Heitor Martins, "Luiz Gama e a consciência negra na literatura", *Afro-Ásia*, n.17, 1996; Elciene Azevedo, *Orfeu de Carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo*. Campinas: Unicamp, 1999 (esp. cap.1); Ligia F. Ferreira (org.), *Primeiras Trovas Burlescas & outros poemas: Luiz Gama*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
 15. *Correio Paulistano*, 20 nov. 1869. A portaria é copiada e comentada em artigo de Gama publicada na seção "A Pedido" do jornal, sob o título "Um novo Alexandre".
 16. *Ibidem*.
 17. *Radical Paulistano*, 13 nov. 1869. Destaque do original.
 18. *Ibidem*. Destaques do autor. O dicionário Bluteau (1712-1728) apresenta o seguinte significado para a expressão capa em colo - "diz-se do vadio, e pobretão, que não tem nada de seu." Raphael Bluteau, *Vocabulário portuguez & latino: aulico, anatomico, architectonico*. Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728. 8 v. (consultado <http://www.brasiliana.usp.br/en/dicionario/edicao/1>).
 19. *Radical Paulistano*, 13 nov. 1869.
 20. *Correio Paulistano*, 20 nov. 1869.
 21. Ver Beatriz Mamigonian, *To be a liberated African in Brazil: labor and citizenship in the nineteenth century*. Tese de doutorado em história. Ontario, Canada: Universidade de Waterloo, 2002, p. 259. Para outras estimativas sobre a entrada ilegal de africanos no Brasil, ver Robert Edgar Conrad, *Tumbeiros, o tráfico de escravos para o Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985; Manolo Florentino, *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre África e Rio de Janeiro*. São Paulo: Cia das Letras, 1997.
 22. Ver Elciene Azevedo, *O direito dos escravos. Lutas jurídicas e abolicionismo em São Paulo na segunda metade do século XIX*. Campinas: Editora da Unicamp/Cecult, 2012 (em especial o segundo capítulo).

- Diário de São Paulo, 25 dez. 1869.
- 23.
24. Correio Paulistano, 20 e 27 nov. 1869.
25. Correio Paulistano, 3 dez. 1869. Destaques do original.
26. A Província de São Paulo, 1º dez. 1880. Destaque do original.
27. Ibidem.
28. Ibidem.
29. Ibidem.
30. Gazeta do Povo, 1º dez. 1880. Destaque do original.
31. Ver Célia Maria Marinho Azevedo. Onda Negra Medo Branco. O negro no imaginário das elites, século XIX. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. A autora mostra, por meio das análises dos relatórios dos chefes de polícia, que os crescentes episódios de linchamento de escravos que atentavam contra a vida de seus senhores ou familiares e se entregavam à polícia estavam ligados a uma espécie de solução oficiosa encontrada pelos fazendeiros na tentativa de estancar a crescente violência escrava.
32. Gazeta do Povo, 13 dez. 1880.
33. Ibidem.
34. Ibidem.
35. A Província de São Paulo, 18 dez. 1880.
36. Ibidem.
37. Gazeta do Povo, 28 dez. 1880. Destaque do original.

Capítulo 4

Escravidão e racismo em obras de Machado de Assis

Sidney Chalhoub

Há talvez ironia grande, ou cousa pior, no fato de que o maior escritor brasileiro de todos os tempos, o afrodescendente Machado de Assis, seja tão mal compreendido no que concerne à sua atuação, como cidadão e intelectual, no combate à escravidão e ao racismo. Essa incompreensão tem origens diversas: a personalidade de “caramujo” do próprio Machado, o conhecimento ainda insuficiente de sua atuação como funcionário público, o poder do mito do desengajamento político da chamada grande literatura e, por fim, a própria complexidade e os desafios de sua obra literária.

O principal objetivo deste texto é oferecer uma definição de racismo conforme a trajetória dos escritos de Machado de Assis, de modo a mostrar

a presença e a centralidade do tema em sua obra. É possível discernir três momentos, sucessivos, porém em alguma medida coetâneos, na maneira de Machado abordar os preconceitos e as práticas racistas vigentes na sociedade brasileira da segunda metade do século XIX e início do século XX: primeiro, o costume senhorial da violência sexual contra as mulheres negras e a leveza moral dos senhores quanto aos sentimentos afetivos delas; segundo, a relação entre divisão do trabalho, ideologias cientificistas e indiferentismo ou insensibilidade social; terceiro, a produção de silêncio sobre o legado da escravidão e suas consequências para a sociedade brasileira¹.

I

Um episódio ocorrido pouco tempo após a morte de Machado de Assis sugere a complexidade do exercício de examinar a experiência dele diante do racismo. José Veríssimo, um dos amigos mais próximos de Machado no mundo literário da cidade do Rio, publicou um longo artigo em sua homenagem no *Jornal do Commercio*, edição de 29 de outubro de 1908. Após abordar em detalhe a timidez do escritor, a recusa dele em comentar as obras que escrevia, a sua cortesia e lhanza constantes, misturadas ao embaraço e temor que lhe causavam as crises de epilepsia, José Veríssimo disse assim:

São tanto mais de admirar e até de maravilhar, estas qualidades de medida, de tato, de bom gosto, de harmonia, em suma de elegância, na vida e na arte de Machado de Assis, que elas são justamente as mais alheias ao nosso gênio nacional e muito particularmente aos mestiços como ele. O próprio destes é serem descomedidos, exuberantes, filauciosos, exagerados. Sob este aspecto, Machado de Assis era a negação viva da falaz teoria da raça. Mulato, foi de fato um grego da melhor época, pelo seu profundo senso da beleza, pela harmonia da sua vida e pela eurritmia da sua obra².

A passagem testemunha bem os dilemas de intelectuais brasileiros do período diante do prestígio e da virulência do racismo científico europeu. Veríssimo parece embasar o seu comentário na necessidade de se contrapor a dois pilares fundamentais das ideologias racistas – a saber, a natureza inata das diferenças raciais e a degeneração inescapável dos sangues mestiços³. Assim, o talento de Machado desmentia a ideia da inferioridade dos mestiços (“a negação viva da falaz teoria da raça”), sugerindo pois que a condição deles poderia ser outra, decerto a depender de circunstâncias sociais que permitissem o seu aprimoramento. Apesar desse suposto ponto futuro, alcançável mas incerto, o que ressalta no trecho é o ranço preconceituoso contra os “mestiços” ou “mulatos”, atingidos sem piedade pelo chicote verbal do crítico literário: sujeitos “descomedidos, exuberantes, filauciosos, exagerados”. O jeito de realçar os feitos de um mulato era diminuir todos os outros.

Todavia, houve quem achasse que fora Machado de Assis o ofendido nessa história, apesar de ele estar morto, enterrado, mais introvertido do que nunca. Ao ler o artigo de José Veríssimo no *Jornal do Commercio*, Joaquim Nabuco, residente à época nos Estados Unidos, lhe escreveu o seguinte:

Seu artigo no “Jornal” está belíssimo, mas esta frase causou-me um arrepio: “Mulato, foi de fato um grego da melhor época”. Eu não teria chamado Machado mulato e penso que nada lhe doeria mais do que essa síntese. Rogo-lhe que tire isso, quando reduzir os artigos a páginas permanentes. A palavra não é literária e é pejorativa, basta ver-lhe a etimologia. Nem sei se alguma vez ele a escreveu e que tom lhe deu. O Machado para mim era um branco, e creio que por tal se tomava; quando houvesse sangue estranho, isto em nada afetava a sua perfeita caracterização caucásica. Eu pelo menos só vi nele o grego. O nosso pobre amigo, tão sensível, preferiria o esquecimento à glória com a devassa sobre suas origens⁴.

De novo, ainda que em tonalidade muito diferente da de Veríssimo, o elogio de Nabuco a Machado descamba rapidamente para observações racistas. Mais ainda, do ponto de vista narrativo, tais observações são apresentadas como se Nabuco pudesse ler a mente de Machado de Assis, revelar a maneira de o literato ver as cousas. Desse modo, Machado “era um branco”, “por tal se tomava”, tinha aversão a “suas origens”, quiçá tivesse vergonha de seu “sangue estranho” e almejasse passar por alguém de “perfeita caracterização caucásica”. Apesar da estratégia narrativa, destinada a dar maior credibilidade às afirmações a respeito da suposta perspectiva de Machado, é óbvio que tudo aqui é Joaquim Nabuco em estado puro. Machado de Assis, a sete palmos debaixo da terra, nada disse, nem pensou nada⁵. Ademais, não há fonte alguma, base empírica nenhuma, a justificar a hipótese de que Machado de Assis “se tomava” por branco, ou que se envergonhasse de sua mulatice, ou negritude, ou o que fosse.

Quanto ao posicionamento político de Machado de Assis a respeito da escravidão, há testemunhos copiosos em seus romances, contos, poemas e, talvez especialmente, em suas crônicas publicadas em jornais e revistas. Todavia, se a complexidade das alegorias e enredos literários fosse de modo a deixar dúvidas a respeito do assunto (o que não é o caso, como mostraremos a seguir), a atuação de Machado de Assis como funcionário público foi decididamente de luta contra a escravidão e em prol da expansão dos direitos dos trabalhadores escravizados. Durante boa parte das décadas de 1870 e 1880, Machado chefiou a segunda seção da diretoria de Agricultura do Ministério da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, repartição encarregada de acompanhar a aplicação dos dispositivos da legislação emancipacionista (em particular as leis de 28 de setembro de 1871 e 28 de setembro de 1885). Como demonstrei em outro trabalho, e apesar dos limites impostos pela legislação vigente, por instâncias provinciais e municipais de poder e pela resistência dos proprietários, a repartição ministerial chefiada por Machado pautou a sua conduta por três princípios: primeiro, não havia argumento a favor da escravidão, que era instituição contrária ao direito natural; segundo, havia decerto garantias constitucionais ao direito de propriedade, porém os litígios seriam arbitrados segundo “o espírito da lei”, que era o favorecimento da liberdade dos escravizados; terceiro, a seção orientava-se pelo princípio geral de que, no que tange à escravidão, dever-se-ia submeter o poder privado dos senhores ao domínio da lei⁶.

Uma notícia publicada na Cidade do Rio, periódico do abolicionista negro José do Patrocínio, em 18 de maio de 1888, reconhece a importância da

atuação dos funcionários do ministério da Agricultura na luta pelo fim da escravidão. A matéria abordava uma confraternização ocorrida no ministério no dia anterior, na qual os funcionários haviam se reunido em torno do ministro da Agricultura, o conselheiro Rodrigo Silva, para homenageá-lo e celebrar a Abolição, “pela frase eloquente de Machado de Assis”. Logo abaixo, lê-se o seguinte:

A secretaria da agricultura não poderia ser esquecida sem amarga injustiça pelo muito que fez a prol da causa da abolição. Cumprindo o seu dever sem ostentação nem ruído, ela pesou naturalmente pelo seu conselho nos conselhos do governo em todas as fases da vagarosa elaboração do extraordinário acontecimento que o mundo inteiro aplaude agora. No silêncio do gabinete, José Júlio, Amarillio de Vasconcellos, Machado de Assis, Pinto Serqueira, Paula Barros, e ainda outros, dedicaram-se durante anos a velar com solicitude na defesa dos direitos do escravo, a tirar das leis de liberdade todos os seus naturais corolários, a organizar e a tornar efetiva a emancipação gradual pela ação do Estado, a marcar por laboriosas estatísticas o andamento do problema, a estabelecer hermenêutica sã como reguladora dos casos controversos, a saturar a atmosfera, enfim, de princípios fecundos na sua aplicação prática, firmando corpo de doutrina e na realidade sustentando verdadeira propaganda efficacíssima para a aspiração da liberdade⁷.

O conteúdo da matéria é inequívoco quanto à importância da atuação de funcionários, no interior da administração pública, para ampliar as brechas legais disponíveis aos escravos. Sabemos também, após décadas de abundante produção de conhecimento sobre a história social da escravidão brasileira, que os cativos demandaram esses direitos em varas e tribunais judiciários de todo o império, auxiliados às vezes por rábulas militantes do naipe de um Luiz Gama -negro nascido livre, escravizado ilegalmente, abolicionista destemido⁸. Machado de Assis nunca fez alarde de sua atuação nesse ramo, como nunca fez alarde sobre cousa alguma, porém não cessou de ironizar aqueles que queriam “ir à Glória sem pagar o bonde” -quer dizer, aqueles que viviam a propalar façanhas próprias, supostas ou imaginárias. A expressão aparece em crônica da série BONS DIAS!, em 1 de junho de 1888, ainda na esteira das repercussões da lei de 13 de maio. Policarpo, o narrador ou autor suposto da série, havia almoçado com amigos e reparara no que diziam a respeito das comemorações da Abolição:

Um dos convivas confessou que no meio das festas abolicionistas não aparecia o seu nome, outro que era o dele que não aparecia, outro que era o dele, e todos que os deles. Aqui é que eu quisera ser um homem malcriado. O mesmo que diria a todos, é que eles tanto trabalharam para a abolição dos escravos, como para a destruição de Nínive, ou para a morte de Sócrates... [...] Respondi, servindo o vinho, que as reparações póstumas eram mais certas que a vida, e mais indestrutíveis que a morte. Da primeira vez fui vulgar, da segunda creio que obscuro; de ambas sublime e bem criado.

Em linguagem chã, todos eles querem ir à glória sem pagar o bonde⁹.

Ademais, neste caso específico, parece que Machado de Assis achava que, enquanto funcionário público encarregado de questões relativas à

escravidão, não lhe ficava bem, ou seria eticamente questionável, emitir juízos publicamente sobre o tema. Talvez ele concordasse com o modo de ver de uma das personagens que inventou, o conselheiro Aires, funcionário público ele próprio, diplomata de carreira. Na entrada de seu diário referente a 13 de maio de 1888, Aires escreveu: “Enfim, lei. Nunca fui, nem o cargo me consentia ser propagandista da abolição, mas confesso que senti grande prazer quando soube da votação final do senado e da sanção da regente”. Linhas adiante, diz assim: “Ainda bem que acabamos com isso. Era tempo. Embora queimemos todas as leis, decretos e avisos, não poderemos acabar com os atos particulares, escrituras e inventários, nem apagar a instituição da história, ou até da poesia”¹⁰. A ideia de queima dos documentos relativos à escravidão deve ser referência oblíqua à medida adotada por Rui Barbosa, então ministro da Fazenda, em 14 de dezembro de 1890, de recolher e incinerar os papéis “relativos ao elemento servil, matrícula dos escravos, dos ingênuos, filhos livres de mulher escrava e libertos sexagenários”¹¹. O objetivo do ministro era dificultar ou inviabilizar demandas na justiça, movidas por antigos senhores de escravos, para obter indenização pela propriedade escrava extinta em virtude da lei de Abolição. Na pena de Machado de Assis, em *Memorial de Aires*, romance aparecido em 1908, a alusão parece metaforizar um processo mais amplo, de produção de silêncio sobre a escravidão e seu legado na sociedade brasileira. É hora de nos voltarmos de vez para a obra literária de Machado de Assis, pois foi por meio dela apenas que ele pretendeu dizer tudo o que tinha a dizer sobre escravidão e racismo.

II

Em 1864, o jovem Machado de Assis publicou, no *Jornal das Famílias*, um conto intitulado “*Virginus*”. A história é narrada por um advogado e tem como uma de suas personagens o fazendeiro Pio, conhecido como “Pai de todos”. Homem boníssimo, fundia em si “a justiça e a caridade”, funcionando como síntese das autoridades judiciárias, policiais e municipais, pois nada se decidia localmente sem que ele proferisse a sua sentença, que “todos acatam e cumprem”. O “Pai de todos” tinha um filho biológico, Carlos, menino bom ao que parecia, mas que depois de um tempo fora para se bacharelar voltara mudado. Morava num sítio próximo um lavrador chamado Julião, protegido e agregado do fazendeiro Pio, outra alma boníssima a completar as relações idílicas entre senhor e dependente. Julião tinha uma filha, Elisa, que seus olhos de pai achavam “a mulatinha mais formosa daquelas dez léguas em redor”, que crescera junto a Carlos, o filho do fazendeiro. O resto se adivinha, em parte. Ao voltar dos estudos, Carlos, que dedicava o seu ócio na fazenda à caça, passa a olhar Elisa a partir da perspectiva do predador sexual. Chega a contratar capangas e tenta estuprar a menina, no que é impedido por Julião. Mas o agregado entende que não poderia suportar o ímpeto do sinhozinho, fica desolado ao ver o desespero da filha diante da iminência de ser violentada, por isso decide matá-la para evitar a desonra. O advogado narrador da história fora contratado pelo “Pai de todos” para defender Julião no júri.

Nem é preciso delongar em apreciações literárias sobre essa história, pois o próprio Machado de Assis nunca a recolheu nos vários volumes de contos próprios selecionados que organizou ao longo da vida. Em seu jeito

derramado, com paroxismos de virtude e malvadeza, desgraças quase inverossímeis, o conto deixa imaginar que da bondade proverbial do latifundiário emana desgraça e injustiça social; aos seus protegidos, como Julião, o “Pai de todos” só pode dispensar a vulnerabilidade estrutural pertinente à situação de dependência pessoal. Apesar das aparências, a história desestabiliza no conjunto o maniqueísmo das virtudes e dos vícios que a constitui no varejo: o “Pai de todos” não pode proteger a quem deseja; o agregado Julião não se sente seguro, não obstante sua devoção ao fazendeiro-deus tutelar; o amor do fazendeiro ao filho produz ócio, comportamento arbitrário e impunidade; o amor do agregado mata a filha. Nada sobrevive quanto à possibilidade de uma sociedade ordenada pelo paternalismo, a escravidão, a dependência pessoal¹².

Elisa, a personagem-vítima, aparece na pena do advogado e narrador da história como alguém que resiste tenazmente às supostas prerrogativas sexuais de Carlos, o senhor moço, sobre as meninas escravas e livres dependentes das terras do pai. O rapaz, numa primeira tentativa de sedução, promete à Elisa “tudo quanto [...] desejasse”, que ela “devia ser dele”, porém ato contínuo, diante da negativa da rapariga, toma “um ar carrancudo” e se retira asseverando: “–Hás de ser minha!”. Na cena do estupro, o sinhozinho contrariado aparecera na casa do agregado acompanhado de capangas, que o ajudaram a dominar uma parenta e a própria menina antes que Julião chegasse do trabalho. Mas Elisa grita, se debate, até que o pai aparece e afasta o estuprador, contudo é dominado logo em seguida pelos capangas. Enquanto pai e filha aguardam aterrorizados pelo retorno de Carlos, Julião, mesmo amarrado, consegue apanhar uma faca e matar a própria filha para “salvá-la” do que se anunciava. Literatura pífia, decerto, o dramalhão introduz um tema muito frequente em Machado de Assis, a ser abordado por ele ao longo do tempo de maneira cada vez mais alegórica e abstrata, e que guarda homologias importantes com ocorrências históricas de violência de raça e de gênero: qual seja, a resistência franca dos subalternos provoca o descontrole dos poderosos; estes, elaborando ou não justificativas para os seus atos, buscam subjugar pela força ou até eliminar as personagens insubmissas.

Em janeiro de 1871, apareceu “Mariana”, outro conto publicado no Jornal das Famílias. A história é inicialmente narrada por Macedo, que acabara de retornar à Corte após quinze anos de passeio na Europa. Tal cavalheiro andava pelas ruas da cidade de sua infância e juventude, apreciando e gabando os progressos da Corte, até que esbarrou em Coutinho, uma alma gêmea. Dois outros “companheiros de outro tempo” juntaram-se a eles, formando-se uma roda de ex-rapazes, a beber, comer e babar mulheres e prazeres. Trocavam-se confidências, e Coutinho tomou a palavra, disposto a narrar um episódio singular de sua juventude, algo que nunca confessara a ninguém. Charutos acesos, nasóculos encaixados, Coutinho declarou que já amara e fora amado muitas vezes, “mas nem depois nem antes, e por nenhuma mulher fui amado jamais como fui...”. Pela prima Amélia, com quem quase casara? Não. Fora amado por Mariana, escrava, cria da casa. Diante do espanto geral, Coutinho prosseguiu a narrativa, sacudindo distraidamente as cinzas do charuto e “absorto na recordação que o seu espírito evocava”.

Mariana era uma “gentil mulatinha nascida e criada como filha da casa, e recebendo de minha mãe os mesmos afagos que ela dispensava às outras filhas”. A diferença estava em que a cativa não sentava à mesa nas refeições e não podia aparecer na sala em ocasião de visitas. No mais, “era como se fosse pessoa livre”, e até as irmãs de Coutinho dispensavam-lhe “certa afeição fraternal”. A menina, por seu lado, “possuía a inteligência de sua situação”, sabendo que “só lhe restava pagar com muito reconhecimento a bondade de sua senhora”. Ainda que a sua educação não tivesse sido “tão completa como a de minhas irmãs”, Mariana aprendera a ler e escrever, além dos trabalhos de agulha. Mais tarde, desejou aprender francês, o que fez com o máximo proveito. Chegou a conhecer esse idioma tão bem quanto a irmã de Coutinho que lhe ministrara as lições. Para completar seus “encantos”, Mariana tinha “talhe esbelto e elegante, colo voluptuoso, pé pequeno e mãos de senhora”, além de “olhos negros e rasgados” dos quais rompia “fogo inquieto e vivaz”.

Mariana apaixonou-se pelo senhor moço. Passou a sofrer ao descobrir que o rapaz arranjara casamento com a prima Amélia. Coutinho e sua irmã Josefa repararam na tristeza da rapariga e resolveram investigar as causas. Suspeitaram de algum namoro, mas foi Josefa quem atinou com o verdadeiro motivo, apesar de não conseguir arrancar uma confissão de Mariana. A menina piorou, ficou doente, sarou porque Coutinho pediu-lhe que vivesse. Lisonjeado com tanta adoração, o guapo começou a reparar mais na “mulatinha”, surgindo em seu “espírito uma ideia que a razão pode condenar, mas que nossos costumes aceitam perfeitamente”. Mariana mostrou-se “acima das veleidades” do senhor moço, escapando-lhe ao assédio e desaparecendo de casa dias depois. Em suma, é outra personagem feminina negra que não se deixa dominar pela rapacidade sexual do senhor. A mãe de Coutinho ficou triste e indignada com a atitude da moça, doendo-lhe “a ingratidão da escrava”. Já o rapaz prometeu envidar esforços para capturá-la, “e uma vez restituída à casa, colocá-la na situação verdadeira do cativo”. Isso foi o que declarou à mãe; intimamente, gostava de pensar que a moça fugira porque não toleraria vê-lo casado, o que ocorreria em oito dias. Mas logo temeu que o desespero de Mariana pudesse levá-la ao suicídio, saindo apressadamente à sua procura “impelido pelo remorso”.

Coutinho encontrou Mariana e a interrogou sobre a fuga. Senhor da escrava, tentando “desviar do espírito da rapariga qualquer suspeita de que eu soubesse dos seus amores por mim”, Coutinho lhe perguntou se alguém a seduzira para fugir. A escrava, indignada que o senhor moço lhe falasse em sedução após as “veleidades” que cometera, desabafou: “Se alguém me seduziu? perguntou ela; não, ninguém; fugi porque eu o amo, e não posso ser amada, eu sou uma infeliz escrava. Aqui está por que eu fugi. Podemos ir; já disse tudo”. Mariana voltou para a casa da senhora, continuou a sofrer, e o interesse que Coutinho mostrava por ela provocou ciúmes obsessivos na prima Amélia, sua noiva. A escrava fugiu novamente, e Coutinho relembra que, de fato, preocupava-o mais o desespero de Mariana do que os ciúmes de Amélia: “não porque eu correspondesse aos seus sentimentos por mim, mas porque eu sentia sérios remorsos de ser causa de um crime. [...] não podia pensar sem algum terror na possibilidade de morrer alguém por mim”. Os remorsos do narrador de nada adiantaram. Coutinho ainda uma vez encontrou a escrava fugida, e o conto fecha com a rapariga cometendo suicídio diante do homem amado.

Em seu desfecho, todavia, a história retorna ao tom de galhofa, ao clima de inconsequência e de leveza moral supostamente inerente à visão de mundo de ex-rapazes abastados. Concluída a narração de Coutinho, os dândis saíram em expedição pela rua do Ouvidor, consciências às nuvens e olhos nos “pés das damas que desciam dos carros, e fazendo a esse respeito mil reflexões mais ou menos engraçadas e oportunas. Duas horas de conversa tinha-nos restituído a mocidade”. O crime da escravidão produziu cinco minutos de “remorsos” aos quarentões bem-pensantes que, remoçados, voltam logo ao papel de predadores sociais e sexuais. A história de Mariana foi escrita no contexto das discussões que resultariam na lei de 28 de setembro de 1871. Machado parece sugerir que não havia saída para o problema da escravidão por dentro das relações instituídas entre senhores e escravos; era necessário que o poder público submetesse o poder privado dos senhores ao domínio da lei¹³.

O poema “Sabina”, publicado no volume intitulado *Americanas*, de 1875, apresenta enredo semelhante em muitos aspectos ao conto “Mariana”¹⁴. Todavia, busca representar de modo mais denso a perspectiva da escrava e de parceiros de cativeiro dela, expondo até mesmo dissensões entre a cativa que permanecia no espaço doméstico senhorial e os escravos da senzala. Sabina era “mucama da fazenda”, “não havia mestiça mais à moda”. Não “entrava na senzala”, não fazia “trabalho rude”, “era cria da casa”. Em tudo igual a Mariana, até mesmo no amor ao senhor moço, este agora de nome Otávio, estudante de Direito, rapaz chibante. Tal como Carlos, de “*Virginius*”, gostava de passar o tempo na propriedade familiar a ver e matar passarinhos e outros bichos. Mariana e Sabina pareciam cativas privilegiadas, pois gozavam da intimidade do espaço doméstico senhorial; na pena de Machado, todavia, o que ressalta é a vulnerabilidade delas diante dos varões da casa grande.

Numa de suas caminhadas, carabina em punho, Otávio margeava o rio quando deparou com Sabina a banhar-se, “uma figura deliciosa”, “um busto sobre as ondas”, com seus “largos olhos brandos cor de jabuticaba”. De pronto, os “desejos” do rapagão “acendem”, durante “uma hora ao menos”

trocaria “por aquilo” até mesmo “a faculdade, o pergaminho e o resto”. Sabina continua a rasgar “lentamente as ondas”, “não suspeita a cobiça”. Otávio avança, “rompe [...] o espaço que os divide”, “ereto e firme”. Sabina dá um grito apenas, de “terror, vergonha”, “e acaso prazer”, “de cativa que amou silenciosa”. O jeito dubitativo do “prazer”, “acaso prazer”, logo se justifica. Chegada a hora, Otávio retorna aos livros, “não cabisbaixo e triste, mas sereno e lépido”.

A mucama fica para trás, grávida, e vira assunto no terreiro, onde um pajem moço, “devorado” de ciúme, “medita uma vingança”. Um caçanje ancião, sereno, enquanto desfia a palha “com que entrança um chapéu”, conta casos “que viu na mocidade de cativas amadas e orgulhosas, castigadas do céu por seus pecados, mortas entre os grilhões do cativoiro”. “Assim falavam os cativos do engenho”, conforme Sabina o soube, e perdoou. Mas o tal castigo do céu chega logo, como havia de ser, pois Otávio, moço “volúvel”, se encanta por “uma flor desabrochada em seus quinze anos”, namoro aprovado pela família, noivado, casamento. Festa senhorial, Otávio entra conduzindo a esposa, Sabina foge, desespero, corre para se afogar no rio. Quer morrer junto com “o fruto de meu seio”, destinado à escravidão, mais um filho cativo de senhor moço, entre tantos. Sabina não se mata, “vence o instinto de mãe”.

III

De dramalhão em dramalhão, tão ao gosto romântico do tempo, Machado de Assis insiste no tópos da denúncia dos males da escravidão por meio do sofrimento das mulheres negras sujeitas ao abuso sexual e à degradação moral dos senhores. Elisa, Mariana e Sabina são heroínas, quase sobre-humanas em sua dignidade e incorruptibilidade¹⁵. A escravidão degrada os senhores, não suas vítimas. A mensagem é direta, sem meneios, sentimento áspero e dolorido. Por motivos vários –artísticos, políticos, pessoais –, que a crítica machadiana nunca acaba de entender e explicar, as cousas mudam muito a partir das Memórias póstumas de Brás Cubas (que apareceu primeiramente em folhetim da Revista Brasileira, em 1880), se bem que nem isso é muito certo, pois há contos e crônicas anteriores já em muito semelhantes às Memórias póstumas¹⁶. Nada mais é o que parece ser. Machado desbundou, se me permitem a expressão, pois agora o racismo vira abstração cientificista, a violência senhorial é descrita com a pena da galhofa, se bem que a tinta é amarelada como a melancolia, e mesmo a mulher abusada se torna negra por alegoria, ao ser comparada a uma borboleta preta. Todavia, a despeito do jeito radicalmente diferente do fazer literário, há histórias e passagens paralelas –quer dizer, muito do alegórico posterior se esclarece à luz de enredos e perspectivas políticas que vinham de longe.

Um belo dia Brás Cubas estava em seu quarto quando uma borboleta “modesta e negra, esparecendo as suas borboletices”, entrou janela adentro, esvoaçou muito ao redor e lhe pousou na testa. O mancebo a espantou, o que a fez grudar na vidraça. Escorraçada de novo, aterrissou em cima de um antigo retrato do velho Cubas. A borboleta, “negra como a noite”, permaneceu sobre o retrato, movendo brandamente as asas “com um certo ar escarninho, que me aborreceu muito” (MPBC, cap. XXXI)¹⁷. Brás

retirou-se do quarto por alguns minutos e, ao voltar, encontrando o inseto no mesmo lugar, quiçá na mesma atitude desdenhosa, sentiu “um repelão nos nervos”, sacou a toalha e lhe desferiu um golpe fatal. Depois ficou um tanto incomodado com o desfecho e interrogou a si mesmo se o destino da borboleta teria sido diferente caso ela tivesse nascido azul.

Aquela era, na verdade, a segunda borboleta negra que Brás via em poucas horas. No dia anterior, ele visitava dona Eusébia, antiga conhecida da família que se encontrava na vizinhança com Eugênia, sua filha, quando uma borboleta preta aparecera na varanda a voar ao redor da velha senhora. Esta se assustou, “deu um grito, levantou-se, praguejou umas palavras soltas: – T’sconjuuro!... Sai, diabo!... Virgem Nossa Senhora!...” (MPBC, cap. XXX). Dona Eusébia acreditava talvez que uma borboleta de tal cor significasse mau agouro, ou até que fosse uma bruxa em forma de inseto. De qualquer modo, Brás assenhoreou-se da situação, disse à senhora que nada temesse e enxotou a intrusa: “D. Eusébia sentou-se outra vez, ofegante, um pouco envergonhada; a filha, pode ser que pálida de medo, dissimulava a impressão com muita força de vontade. Apertei-lhes a mão e saí, a rir comigo da superstição das duas mulheres, um rir filosófico, desinteressado, superior” (MPBC, cap. XXX).

O episódio exemplifica estratégia utilizada repetidamente pelo narrador para provar a sua suposta superioridade sobre os outros: ele era racional, “filosófico” e científico – “a ciência mo agradecerá”, diz ele ao iniciar o relato de seu delírio no capítulo VII; os outros eram supersticiosos, logo inferiores. Noutro momento do livro, o memorialista menciona as superstições de dona Plácida, a alcoviteira de seus amores clandestinos com Virgília. Dona Plácida não podia ver um sapato voltado para o ar. “Que tem isso?”, perguntava-lhe Brás, para ouvir como resposta, simplesmente, “Faz mal”. O narrador observa, em seguida: “Disseram-lhe isso em criança, sem outra explicação, e ela contentava-se com a certeza do mal”. De forma similar, dona Plácida tinha certeza de que apontar uma estrela com o dedo dava verruga (MPBC, cap. LXXXIV).

No caso de dona Plácida, Brás lidava com mulher de condição social inferior –alguém por quem ele tinha pouco ou nenhum respeito – e ele chega até mesmo à conclusão, tão à moda dele, de que a pobre mulher vivera apenas para facilitar o seu romance com Virgília (MPBC, cap. CXLIV). As superstições de dona Plácida, em contraste com a suposta racionalidade de Brás, apenas ilustram a condição “naturalmente” inferior da dependente. Por conseguinte, o narrador aprecia mais ainda as oportunidades de demonstrar superioridade sobre pessoas de situação social semelhante à sua. Deliciou-se muitíssimo num certo episódio com Lobo Neves, o homem que lhe arrebatara Virgília e o parlamento. O narrador não esconde o seu orgulho por se haver tornado amante da mulher do outro, logrando vingança no terreno mesmo da competição entre predadores sexuais. Além de insinuar publicamente a sua façanha sempre que possível – “Virgília era um belo erro, e é tão fácil confessar um belo erro!” (MPBC, cap. LXXXII) –, Brás tenta demonstrar que também superava o rival no domínio da razão. Uma vez sucedeu de Lobo Neves haver sido convidado a exercer a presidência duma província do norte do país. O homem tinha ambições políticas e ficara exultante. Para os amantes, seria a separação. Virgília manipulou tão

astutamente o marido que o coitado teve a ideia de convidar Brás a seguir com ele, no posto de secretário. Brás chegou a aceitar a oferta, mas embeveceu-se de fato ao andar a rua do Ouvidor e adjacências, para “espalhar que talvez fosse para o Norte como secretário de província, a fim de realizar certos desígnios políticos, que me eram pessoais” (MPBC, cap. LXXXII). Os conhecidos ligavam de imediato essa notícia à da nomeação de Lobo Neves, e “sorriam maliciosamente, outros batiam-me no ombro”. Quis o destino que os amores clandestinos de Brás e Virgília continuassem sem passo tão arriscado. Lobo Neves voltou atrás e recusou a presidência porque o decreto de nomeação aparecera num dia 13. Brás degustou triunfo completo: além de marido traído, Lobo Neves era supersticioso, alheio às razões científicas, sujeito de intelecto inferior.

Nisso a borboleta preta pousa de novo. Havia um contexto mais amplo para o episódio da superstição de dona Eusébia, e talvez de Eugênia, em relação ao inseto. Brás e Eugênia namoricavam, e tudo indica que, pela primeira e única vez na vida, o janota percebeu que arriscava amar uma mulher. Para arredar a ameaça, Brás esforça-se em articular razões que tornariam a jovem uma consorte imprópria para ele. Primeiro, havia a origem social da moça, que o narrador considera inferior e até moralmente duvidosa. Dona Eusébia surgira uma primeira vez no relato de Brás quando do banquete para atolar a memória de Napoleão no papo de um peru. O menino ficara sem doce de compota porque o Dr. Vilaça glosara interminavelmente. Determinado à desforra, o travesso passou a espreitar o glosador por toda parte. Não bastava o rabo de papel ou criancice igual, pois Vilaça era homem sério e medido, quarenta e sete anos, casado, pai. Para torná-lo ridículo havia de ser algo grande. De repente, Brás notou que o doutor enfiara moita adentro com dona Eusébia, então uma donzelona robusta, que não era feia, nem bonita. Minutos depois, ouviu estalar um beijo, “muito ao de leve”, “o mais medroso dos beijos”. Bastou para que o capetinha pulasse fora do esconderijo a gritar: “O Dr. Vilaça deu um beijo em D. Eusébia!” (MPBC, cap. XII). Apesar do escândalo, não se emendaram, e tempos depois dona Eusébia daria à luz uma filha, chamada Eugênia.

Brás rememorava isso tudo enquanto se interessava deveras pela moça. Para lutar contra tal inclinação, concebeu a ideia de que Eugênia, por ser filha ilegítima, não era moralmente digna dele. Para depreciá-la ainda mais, o narrador refere-se à filha de dona Eusébia, repetidas vezes, como “a flor da moita”. Nem todos esses pensamentos mesquinhos, cruéis, sacados ao repertório de preconceitos da classe senhorial, mostraram-se suficientes para reverter a atração de Brás por Eugênia. O passo seguinte foi então o mais cruel, francamente brutal. Brás descobrira que a moça tinha um defeito físico; era “coxa de nascença” (MPBC, cap. XXXII). Reflexivo, como de hábito, disse o narrador:

O pior é que era coxa. Uns olhos tão lúcidos, uma boca tão fresca, uma compostura tão senhoril; e coxa! Esse contraste faria suspeitar que a natureza é às vezes um imenso escárnio. Por que bonita, se coxa? por que coxa, se bonita? Tal era a pergunta que eu vinha fazendo a mim mesmo ao voltar para casa, de noite, sem atinar com a solução do enigma. O melhor que há, quando se não resolve um enigma, é sacudi-lo pela janela fora; foi o que eu fiz; lancei mão de uma toalha e enxotei essa outra borboleta preta, que me adejava no cérebro (MPBC, cap. XXXIII).

Brás eliminou a borboleta porque ela era negra (“Também por que diabo não era ela azul?”); e considerou Eugênia – cujo nome significa “a bem-nascida” – imprópria para casar porque ela era coxa (“Por que bonita, se coxa? por que coxa, se bonita?”). A negritude da borboleta e o defeito congênito da garota eram características naturais, não atributos sociais. Portanto, ao que parece, Brás escolheu-as para humilhar e extinguir devido à suposta inferioridade natural ou biológica delas, o que as tornava incapazes de enfrentar as lutas necessárias da vida. A passagem final do narrador ao “enxotar” Eugênia – “essa outra borboleta preta” – funde alegações de superioridade biológica, de gênero e de classe:

Com efeito, foi no domingo esse primeiro beijo de Eugênia, – o primeiro que nenhum outro varão jamais lhe tomara, e não furtado ou arrebatado, mas candidamente entregue, como um devedor honesto paga uma dívida. Pobre Eugênia! Se tu soubesses que ideias me vagavam pela mente fora naquela ocasião! Tu, trêmula de comoção, com os braços nos meus ombros, a contemplar em mim o teu bem-vindo esposo, e eu com os olhos em 1814, na moita, no Vilaça, e a suspeitar que não podias mentir ao teu sangue, à tua origem... (MPBC, cap. XXXIII).

A assertiva do narrador de que Eugênia não podia “mentir ao teu sangue, à tua origem” é ambivalente. A referência à “origem” alude certamente ao nascimento ilegítimo e à condição social inferior da menina. A menção ao “sangue” de Eugênia, porém, parece mais difícil de interpretar. Por um lado, pode ser outro modo de realçar a sua condição de inferioridade social, pois Brás é supostamente um varão de descendência ilustre e tradicional – gente como ele gostava de se imaginar aristocrata de sangue azul, e talvez por isso o memorialista fosse apreciador de borboletas azuis. Por outro lado, pode sugerir sentimento de superioridade natural, biológica. Afinal, Eugênia era “coxa de nascença”, logo seu sangue parecia adulterado ou degenerado – “filha espúria” –, quiçá tingido de negro semelhante àquele da borboleta preta. Eugênia, borboletas negras, escravos e outros dependentes – existiam todos para servir até exaurirem-se, depois bastava descartá-los. É significativo que, ao decidir fugir da moça devido à sua deformidade física, o narrador diga que “enxotei essa outra borboleta preta, que me adejava no cérebro” (MPBC, cap. XXXIII). Assim que a borboleta preta expirou, vieram “as providas formigas”, logo a natureza seguiu o seu curso. Quanto à Eugênia, o defunto autor não sabe dizer se a existência dela fora “muito necessária ao século”; talvez “um comparsa de menos fizesse patear a tragédia humana” (MPBC, cap. XXXVI). De qualquer modo, assim como Elisa, Mariana, Sabina, o que ressalta em Eugênia é a sua dignidade inquebrantável. Anos mais tarde, Brás Cubas andava a distribuir esmolas, atividade que lhe dava uma “excelente ideia de mim mesmo”, quando

encontra Eugênia morando num cortiço, “tão coxa como a deixara, e ainda mais triste”. Ao vê-lo, Eugênia baixou rapidamente os olhos e “ficou pálida”. Mas isto durou “um instante”, pois levantou “logo a cabeça, e fitou-me com muita dignidade. Compreendi que não receberia esmolas de minha algibeira, e estendi-lhe a mão, como faria à esposa de um capitalista” (MPBC, cap. CLVIII).

A observação de que a existência de Eugênia talvez não tivesse sido “muito necessária ao século” naturaliza a subordinação social em termos específicos à década de 1880, quando Machado de Assis parecia cada vez mais espantado com o alcance, a popularidade e as derivações racistas da vulgata darwinista aplicada às relações sociais –o dito darwinismo social. “Vida é luta”, como dizia a Brás Cubas o amigo filosofante dele, Quincas Borba, nela triunfa quem pode, rala até morrer quem precisa. Uma deriva a mais e chegamos à suposta explicação natural da divisão internacional do trabalho e sua justificativa implicitamente racista:

Mas eu não quero outro documento da sublimidade do meu sistema, senão este mesmo frango. Nutriu-se de milho, que foi plantado por um africano, suponhamos, importado de Angola. Nasceu esse africano, cresceu, foi vendido; um navio o trouxe, um navio construído de madeira cortada no mato por dez ou doze homens, levado por velas, que oito ou dez homens teceram, sem contar a cordoalha e outras partes do aparelho náutico. Assim, este frango, que eu almocei agora mesmo, é o resultado de uma multidão de esforços e lutas, executados com o único fim de dar mate ao meu apetite (MPBC, cap. CXVII).

Esse concerto atlântico de subordinação do negro na divisão internacional do trabalho reverberava na cena doméstica, em que Machado de Assis diagnosticava com agudeza, logo após a Abolição, o processo de exclusão do negro de posições mais vantajosas no mercado de trabalho urbano. No capítulo III de Quincas Borba, romance publicado em volume em 1891, o narrador observa o desconforto do bom Rubião diante da pressão racista de Cristiano Palha, criatura devotada por ofício ao alpinismo social, para que aquele tivesse gente branca a seu serviço:

O criado esperava seco e sério. Era espanhol; e não foi sem resistência que Rubião o aceitou das mãos de Cristiano; por mais que lhe dissesse que estava acostumado aos seus crioulos de Minas, e não queria línguas estrangeiras em casa, o amigo Palha insistiu, demonstrando-lhe a necessidade de criados brancos. Rubião cedeu com pena. O seu bom pajem, que ele queria pôr na sala, como um pedaço da província, nem o pôde deixar na cozinha, onde reinava um francês, Jean; foi degradado a outros serviços¹⁸.

IV

Há um terceiro movimento bastante nítido na obra de Machado de Assis quanto à fatura histórica do racismo: qual seja, a denúncia da produção de silêncio a respeito do legado da escravidão e suas consequências para a sociedade brasileira, em particular no que tange às condições de vida dos afrodescendentes.

Um dos primeiros registros disso aparece na crônica da série “A Semana”, publicada na Gazeta de Notícias de 14 de maio de 1893, sobre as comemorações, ocorridas no dia anterior, do quinto aniversário da lei de Abolição. O narrador relembra o grande dia de sol que fizera naquele domingo de 1888, o contrasta com a chuva e o tempo encoberto da maior parte do dia anterior, queixa-se de que as “alegrias públicas” não são as mesmas sem a presença de Vossa Claridade. O narrador também saíra à rua no treze de maio de 1888, logo ele, “o mais encolhido dos caramujos, também eu entrei no préstito, em carruagem aberta, se me fazem o favor, hóspede de um gordo amigo ausente; todos respiravam felicidade, tudo era delírio. Verdadeiramente, foi o único dia de delírio público que me lembra ter visto”. À exceção das salvas de artilharia usuais nesses dias, desferidos dos navios e fortalezas, mais uma ou outra coroa de flores na sepultura de Rio Branco e outras homenagens a grandes homens, o que consternara o cronista na véspera fora o fato de que “A ausência do sol coincidia com a do povo”. “A nossa gente”, dizia mais abaixo, “governa-se pelo presente, tem o porvir em pouco, o passado em nada ou quase nada”. E prosseguia: “Temo que o nosso regozijo vá morrendo, e a lembrança do passado com ele”¹⁹.

A melancolia do narrador na crônica de 14 de maio de 1893 se devia em parte ao clima político repressivo do momento, pois o ano anterior se caracterizara pela perseguição, prisão e exílio de muitos políticos e literatos. No entanto, já em 1890, ao redefinir datas cívicas e festivas e elaborar os seus sentidos simbólicos, o regime republicano, em sua cultura política oficial, passara a considerar o 13 de maio um dia de celebração da “fraternidade entre os brasileiros”, esvaziando-o do sentido de “libertação da raça” e de apelo popular presentes nas comemorações de 1888²⁰. Por isso talvez Machado de Assis voltará com insistência, nos anos seguintes, à necessidade de lembrar o passado, de não esquecer o legado duradouro de desigualdades e injustiças associadas à escravidão. Nas duas últimas coletâneas de contos que organizou, Páginas recolhidas, de 1899, e Relíquias de casa velha, de 1906, escolheu abrir os volumes com contos impactantes sobre escravidão, “O caso da vara” e “Pai contra mãe”, respectivamente. Seus dois últimos romances, Esaú e Jacó (1904) e Memorial de Aires (1908), são impregnados pelo contexto da crise da escravidão e da monarquia, trazem reflexões, um tanto sofridas, outro tanto irônicas, sobre o sentido das mudanças históricas do período, sobre o que havia ali a configurar decididamente as “ cousas futuras”. Haveria muito a comentar sobre isto, porém seria longo e por isso me limito a dizer meia dúzia de palavras sobre o “O caso da vara” e “Pai contra mãe”.

Em Páginas recolhidas Machado de Assis reuniu contos diversos publicados ao longo da década de 1890, alguns poucos ainda da década de 1880, se bem que não há ali só contos, mas também uma comédia teatral, homenagens a personagens relevantes para ele, como José de Alencar, Henriqueta Renan e Garnier, mais um relato de memórias do tempo em que, como jornalista do Diário do Rio de Janeiro, cobrira as sessões do senado imperial²¹. O conjunto é variado, não sendo assunto fácil discernir, neste volume como noutros, o que levou Machado a reunir precisamente esses textos, em meio a dezenas e dezenas de outros que deixou de incluir nessa coletânea, ou em qualquer outra²². Parece-me, contudo, que um dos temas recorrentes no volume, em textos de feitios diversos, é a reflexão sobre o

processo de construção da memória, ou de atribuição de sentidos retrospectivos a fatos, personagens, instituições.

“O caso da vara”, conto que abre o livro, apareceu pela primeira vez na Gazeta de Notícias em 1º de fevereiro de 1891. As duas versões do conto são bastante parecidas, salvo pela supressão, no volume de 1899, de um longuíssimo trecho que começava poucas linhas após a abertura do conto. Supressão muito significativa, como se verá. Já na segunda frase do conto o narrador avisa que não sabia bem o ano em que a história acontecera, mas fora “bem antes de 1850”. Se supusermos que o tempo do narrador é o da publicação do texto, década de 1890, nota-se logo o convite ao leitor para que adote um olhar retrospectivo, de rememoração. A história narra as agruras de Damião, feito seminarista em virtude da deliberação do pai autoritário, mas que não tem vocação para padre, logo passa sebo às canelas e se põe na rua. Atordoado com a própria fuga, sem saber para onde ir, escolhe o alvitre de procurar Sinhá Rita, mui amiga de seu padrinho, cheia de meios capazes de convencê-lo a interceder junto à autoridade paterna para livrá-lo do seminário –apesar de ter sido o próprio padrinho a acompanhá-lo até lá quando de seu ingresso.

Em casa de Sinhá Rita, dois casos se desenvolvem em paralelo, convergindo aqui e ali. O primeiro deles, que parece ser o fio principal do enredo até que as linhas finais do conto invertam toda a perspectiva, consiste nas conversas de Damião com Sinhá Rita, depois de Sinhá Rita com João Carneiro, o padrinho, para que este seja convencido a tentar amolecer a tirania paterna e safar o jovem da carreira de padre. O outro caso, bem menos presente em número de linhas, mas na verdade a história que Machado queria contar, a despeito do foco explícito de seu narrador, diz respeito às relações de trabalho entre Sinhá Rita e “as crias de casa e de fora”, numerosas, que lá estavam com os bilros “a fazer renda, crivo e bordado”. Sinhá Rita “vivía principalmente de ensinar” tal ofício a meninas negras, escravas com certeza, que recebia de fora; além disso, o produto do trabalho na oficina-residência seria provavelmente vendido pela senhora.

Na maior parte do tempo, o narrador se ocupa de Damião e Sinhá Rita, porém sabemos que as meninas estão à volta, labutando sem trégua. Aquele mundo do trabalho escravo infantil às vezes se intromete, por assim dizer, no suposto enredo principal, como se fosse uma intrusão indevida, inoportuna. Assim, quando Damião entra esbaforido e demora a recuperar o fôlego, “todas [as meninas] fizeram parar os bilros e as mãos” para observá-lo, mas Sinhá Rita logo “ordenou às pequenas que trabalhassem”. Mais adiante, Sinhá Rita puxa por seu lado patusco para dispersar a melancolia do mancebo, chega a fazer o guapo contar piadas. Ele as conta com chiste, e uma delas “fez rir a uma das crias de Sinhá Rita, que esquecera o trabalho para mirar e escutar o moço”. A senhora passou a mão na vara “que estava ao pé da marquesa e ameaçou-a”: “– Lucrécia, olha a vara!”. Habituada ao que normalmente se seguia a semelhante estribilho, a “pequena abaixou a cabeça, aparando o golpe, mas o golpe não veio”. Desta vez fora apenas um aviso; “se à noitinha a tarefa não estivesse pronta, Lucrécia receberia o castigo do costume”. Damião reparou então na “negrinha”, “magricela, um frangalho de nada, com uma cicatriz na testa e uma queimadura na mão esquerda”. Tinha apenas onze anos e tossia muito, “mas para dentro,

surdamente, a fim de não interromper a conversação”. Damião ficou com pena dela, talvez por mera vaidade, pois a menina ficara em apuros porque achara graça nele, logo “resolveu apadrinhá-la, se não acabasse a tarefa”.

O narrador volta ao que aparenta lhe interessar mais: chega padrinho, Sinhá Rita pressiona, padrinho resiste, Damião parece à beira de um ataque de nervos, padrinho vai embora. Chegam visitas, cinco vizinhas que lá iam todas as tardes tomar café. Que maçada, pensam os leitores, ou pensei eu. O jeito é fazer Damião voltar a contar piadas. Ele hesita, ao que parece porque tem medo de fazer Lucrécia rir de novo. Não havendo jeito, conta até mesmo a exata pilhéria que causara o ataque de riso à menina, mas “não esqueceu Lucrécia e olhou para ela, a ver se rira também. Viu-a com a cabeça metida na almofada para acabar a tarefa. Não ria; ou teria rido para dentro, como tossia”. João Carneiro, o padrinho, manda notícias, conta da fúria paterna, da campanha dura que tem pela frente, promete “teimar de novo”, não jura vitória. Parecia que o desfecho do conto seria saber se, afinal, o pobre Damião voltaria ou não para o seminário.

Damião está tenso, aterrorizado diante da perspectiva de ter de voltar aos estudos para o sacerdócio. Oprimido pela tirania paterna, o rapaz criara quiçá alguma conexão com aquelas meninas escravizadas, em especial Lucrécia, frangalho de onze anos, com cicatrizes de tortura no corpo, trabalhando “já sem ver”. Dera a hora de recolher os trabalhos, só Lucrécia “estava ainda à almofada, meneando os bilros”, consumida pelo cansaço. A patusca Sinhá Rita enlouquece, cheia de razão senhorial, ao ver “que a tarefa não estava acabada”. Agarra Lucrécia “por uma orelha”, chama-a “malandra”, “vadia”. A menina faz “um esforço”, se solta e corre para dentro da casa. A senhora a pega de novo, sempre pela orelha, a menina a tossir, pedindo clemência em nome de Deus, de Nossa Senhora, clamando por Damião, “– Me acuda, meu sinhô moço”. Sinhá Rita, “com a cara em fogo e os olhos esbugalhados”, procura pela vara, sempre apertando a orelha da menina, até que a vê próxima de onde estava Damião. Pede então a ele que lhe passe a vara. Damião hesita, sem dúvida lembrando que pensara em apadrinhá-la, compungido pela sorte da pequena. Mas “ele precisava tanto sair do seminário”. Entregou o chicote à Sinhá Rita. O conto acaba sem que saibamos o destino de Damião, certamente porque isso já não importava, ou nunca importou.

Na versão original, a da Gazeta de Notícias de 1891, constava uma longa passagem no início do conto em que se narrava em detalhe a chegada de Damião ao seminário, conduzido pelo padrinho, recebido pelo reitor com longo discurso sobre vocação eclesiástica e mais delongas. Em número de linhas, a passagem equivalia a algo entre 15 e 20% do texto e foi inteiramente suprimida por Machado na versão constante de Páginas recolhidas. Parece-me que o intuito da passagem era enfatizar o jugo que pesava sobre Damião, a opressão dele diante dos preconceitos religiosos da família e de seu meio social. Ele fugia da opressão religiosa, como escravizados fugiam do cativeiro. Desse modo, o conto ficava mais didático, no sentido de sugerir claramente o que haveria a aproximar Damião e Lucrécia. A eliminação da passagem aumenta a visibilidade do mundo do trabalho escravo infantil, focaliza as ações no interior do espaço da oficina-residência de Sinhá Rita, abrevia o processo de virada narrativa que deixa à

mostra o verdadeiro tema do enredo –que é a escravidão e os interesses e amarras sociais que a sustentavam. O que nunca foi acessório vem à tona limpidamente, numa espécie de rememoração da experiência do cativo: exploração econômica intensa, tortura de trabalhadores, arbítrio senhorial, ampla cumplicidade ou conivência social com a instituição. Ademais, o corte do longo trecho talvez mostre que, em 1899, Machado achasse um tanto exagerado o paralelismo original entre a opressão religiosa e aquela que pesava sobre os negros. Sem que o narrador precise nos contar, sabemos que o destino de Damião nada teve a ver com o de Lucrecia.

“Pai contra mãe”, o conto de abertura de Relíquias de casa velha (1906), nunca fora publicado antes²³. Ao que parece, Machado de Assis decidira ser necessário lembrar em minúcia a violência da escravidão, e o faz por meio da descrição de objetos de tortura logo nos dois primeiros parágrafos do conto. “A escravidão levou consigo ofícios e aparelhos, como terá sucedido a outras instituições sociais”, começa o narrador. Em seguida, meio de supetão, surge logo “o ferro ao pescoço”, “o ferro ao pé”, “a máscara de folha-de-flandres”. A tal máscara “fazia perder o vício da embriaguez aos escravos, por lhes tapar a boca. Tinha só três buracos, dois para ver, um para respirar, e era fechada atrás da cabeça por um cadeado [...]. Era grotesca tal máscara, mas a ordem social e humana nem sempre se alcança sem o grotesco, e alguma vez o cruel. Os funileiros as tinham penduradas, à venda, na porta das lojas”. O parágrafo seguinte é dedicado ao “ferro ao pescoço”, “aplicado aos escravos fujões”. Supondo que já não havia leitores conhecedores de tais cousas, menos de vinte anos após a Abolição, o narrador dizia assim: “Imaginaí uma coleira grossa, com a haste grossa também à direita ou à esquerda, até o alto da cabeça e fechada atrás com chave. Pesava, naturalmente, mas era menos castigo que sinal. Escravo que fugia assim, onde quer que andasse, mostrava um reincidente, e com pouco era pegado”.

Foi esse o jeito de introduzir a história de Cândido Neves, ou Candinho, casado com Clara, dividindo os dois a moradia com uma parenta da moça, tia Mônica. As duas mulheres coziavam para fora. Por falta de ofício outro que lhe aproveitasse, adotara Candinho o de capitão do mato. Lia os jornais, anotava as características dos escravos fugidos anunciados, pegava num pedaço de corda e ia atrás deles, de olho na recompensa. Mas o ofício dava lucro incerto, às vezes nenhum negro se deixava pegar, logo havia pouco o que comer, viviam na pobreza. Por isso a gravidez de Clara agravou a situação e o casal sofria a pressão de tia Mônica para que a criança fosse abandonada na roda de expostos. Depois de muitas idas e vindas, de várias tentativas frustradas para pegar algum negro fugido e evitar a arenga de tia Mônica, pois que era real a dificuldade de subsistência que passavam, Candinho resolveu dar a criança à roda.

Mas adiava o desfecho, abraçava a criança, agarrava-se à esperança de alguma grande recompensa. Repassava os recortes de anúncios de escravos fugidos, fixava-se em especial numa mulata, Arminda, pela qual o senhor oferecia a soma polpuda de cem mil-réis. Chega então a hora de levar o filho à roda, não há mais como mantê-lo em meio à miséria. Sai para a rua, andando devagar, adiando a chegada, até que por acaso entra por um beco e dá com a mulata fugida. Dissimula, larga o filho com um farmacêutico,

chama a mulata pelo nome de modo a que ela não suspeite de nada, confirma a identidade dela, puxa o pedaço de corda e começa a luta. A escrava diz estar grávida, pede misericórdia, que o senhor era muito cruel, que a castigaria, que não suportaria as sevícias no estado em que estava. Candido Neves arrasta a mulata até a casa do senhor, a mulher se debatendo, “desesperada, arquejada”, ajoelhando-se em vão. O senhor abre a porta, reconhece a escrava, e enquanto os homens acertam a recompensa, “No chão, onde jazia, levada do medo e da dor, e após algum tempo de luta a escrava abortou”. Candinho vê a cena, mas não fica para saber “as consequências do desastre”. Com os cem mil-réis no bolso, corre a reaver o filho que deixara com o farmacêutico, para levá-lo de volta para casa, não à roda dos enjeitados. “O pai recebeu o filho com a mesma fúria com que pegara a escrava fujona de há pouco, fúria diversa, naturalmente, fúria de amor”. Em casa, abraça a criança, “entre lágrimas, verdadeiras, abençoava a fuga e não se lhe dava do aborto” da mulata. O narrador termina a história deixando ver o pensamento derradeiro de Candinho sobre o ocorrido: “Nem todas as crianças vingam”.

História difícil de interpretar, cruel, doída, que parece terminar num tom desesperançado, como se aquela sociedade caminhasse para um jogo de soma zero no qual prevaleceria a força e a barbárie. A mulata carregava o peso da escravidão, logo perdeu uma disputa entre desesperados. Não me arrisco a dizer mais nada sobre os sentidos possíveis dessa história, salvo asseverar que um tema certo dela, para Machado de Assis, era a necessidade de lembrar, de lidar de frente com este nosso passado terrível que ainda não acabou de passar.

Notas

1. Três volumes recentes contribuem em muito para a melhor compreensão do ponto de vista de Machado a respeito dos temas da escravidão e do racismo: Eduardo de Assis Duarte (organização, ensaio e notas), Machado de Assis afrodescendente –escritos de caramujo (antologia). Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Pallas/Crisálida, 2007; Selma Vital, Quase brancos, quase pretos: representação étnico-racial no conto machadiano. São Paulo: Intermeios, 2012; G. Reginald Daniel, Machado de Assis: multiracial identity and the Brazilian novelist. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2012.
2. O artigo de José Veríssimo (1857-1916) foi reproduzido na íntegra em dossiê organizado para celebrar o centenário de seu nascimento, em Revista do Livro. Órgão do Instituto Nacional do Livro. Ministério da Educação e Cultura, ano II, n. 5, mar.1957; o trecho citado aparece à p. 155.
3. Para um estudo clássico sobre o tema, Thomas Skidmore, Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976 (nova edição: São Paulo: Companhia das Letras, 2012).
4. Carta de Joaquim Nabuco a José Veríssimo, Washington, 25 de novembro de 1905, publicada em Revista do Livro. Órgão do Instituto

Nacional do Livro. Ministério da Educação e Cultura, ano II, n. 5, mar. 1957, p. 164.

5. Não obstante, uma historiadora do quilate de Emília Viotti da Costa, ao se referir ao episódio num texto importante, disse assim: “Todos sabiam que Machado era um mulato, mas reconhecer isso publicamente seria uma gaffe, uma ofensa a Machado. Essa seria também a opinião de Machado. Nabuco estava certo” (grifo meu); em “O mito da democracia racial no Brasil”, *Da monarquia à república: momentos decisivos*. 8.ed. rev. e amp. São Paulo: Fundação Editora Unesp, 2007, p. 379.
6. O primeiro a reparar no engajamento do funcionário Machado de Assis na luta contra a escravidão foi Raimundo Magalhães Júnior, Machado de Assis, funcionário público (No Império e na República). Rio de Janeiro: Ministério da Viação e Obras Públicas, 1958; para um estudo mais detalhado, Sidney Chalhoub, Machado de Assis, historiador. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, capítulo 4.
7. Cidade do Rio, 18 mai. 1888 – grifos meus. Agradeço a Leonardo Affonso de Miranda Pereira por me haver enviado esse documento, citado e parcialmente transcrito em Renata Figueiredo Moraes, *As festas da Abolição: o 13 de maio e seus significados no Rio de Janeiro (1888-1908)*, Tese de Doutorado em História, Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2012, p. 204.
8. Elciene Azevedo, *Orfeu de carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo*. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
9. John Gledson (introdução e notas), Machado de Assis, *BONS DIAS!*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008, p. 124.
10. Machado de Assis, *Memorial de Aires* (1908), in Machado de Assis. *Obra completa em quatro volumes*. Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 2008, vol. 1, pp. 1251-1252.
11. Trecho da referida lei citado em Robert W. Slenes, “Escravos, cartórios e desburocratização: o que Rui Barbosa não queimou será destruído agora?”, *Revista Brasileira de História*, vol. 5, n. 10, mar.-ago. 1985, p. 167.
12. “Virginius. Narrativa de um advogado”, in Machado de Assis. *Obra completa...*, vol. 2, pp. 750-761. Neste parágrafo e no anterior, reproduzo o que já apareceu em Sidney Chalhoub, “População e sociedade”, in José Murilo de Carvalho (org.), *A construção nacional, 1830-1889*, volume 2 da coleção dirigida por Lilia Moritz Schwarcz, *História do Brasil Nação: 1808-2010*. Rio de Janeiro/Madrid: Editora Objetiva/Fundación MAPFRE, 2012, pp. 68-69.
13. “Mariana”, in Machado de Assis. *Obra completa...*, vol. 2, pp. 1007-1019; nestes parágrafos sobre “Mariana”, reproduzo, com supressões e pequenas mudanças, o que já apareceu em Sidney Chalhoub, Machado de Assis, historiador..., pp. 131-137.

- “Sabina”, *Americanas* (1875), in Machado de Assis. *Obra completa...*, vol. 3, pp. 550-556.
14. Ver o capítulo intitulado “A dignidade da mulata”, em Selma Vital, *Quase brancos, quase pretos...*
15. Para um texto recente sobre essa virada na obra literária de Machado, por meio da análise da relação entre as *Memórias póstumas* e o conteúdo geral da *Revista Brasileira* à época da publicação serializada do romance, ver Daniele Maria Megid, *A roda de Brás Cubas: literatura, ciência e personagens femininas em Machado de Assis*. São Paulo, Editora Nankin, 2014.
16. Neste parágrafo e nos seguintes reproduzo, com supressões e pequenas mudanças, o que já apareceu em Machado de Assis, *historiador...*, pp. 107-117. Como os capítulos de *Memórias póstumas de Brás Cubas* são bastante curtos, e há uma infinidade de edições da obra, limito-me a indicar, entre parênteses e de modo abreviado, os capítulos nos quais aparecem as passagens e citações às quais me refiro.
17. Quincas Borba, in Machado de Assis. *Obra completa...*, vol. 1, p. 762.
18. Machado de Assis. *Obra completa...*, vol. 4, pp. 983-984.
19. Para uma análise detalhada das comemorações do 13 de maio no Rio de Janeiro, de 1888 a 1908, ver tese de doutorado de Renata Figueiredo Moraes, *As festas da Abolição....*
20. Os trechos citados de “O caso da vara” estão de acordo com a edição de *Páginas recolhidas em Machado de Assis. Obra completa...*, vol. 2, pp. 535-540.
21. Para uma investigação detalhada de possíveis critérios de seleção de textos e fios condutores temáticos de duas coletâneas de contos machadianos aparecidos na década de 1880 (*Papéis avulsos e Histórias sem data*), ver Daniela Magalhães da Silveira, *Fábrica de contos: ciência e literatura em Machado de Assis*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
22. Sigo a versão publicada em Machado de Assis. *Obra completa...*, vol. 2, pp. 631-638.
- .

Capítulo 5

José do Patrocínio: abolição, racismo e uma pedra no caminho chamada Sívio Romero

Ana Flávia Magalhães Pinto

As linhas de filiação de José do Patrocínio remontam aos dois lugares sociais emblemáticos do mundo escravista. Seu pai fora o vigário João Carlos Monteiro, um sujeito “meio acaboclado e trigueiro”, nas palavras de Osvaldo

Orico, que figurava como um destacado escravista da cidade fluminense de Campos dos Goitacazes e teve em seu poder, até mesmo, vários africanos livres¹. Bacharel em Teologia pela Universidade de Coimbra e figura importante do clero e da política da região, tinha 54 anos quando engravidou Justina Maria do Espírito Santo, uma jovem escravizada que contava a idade de treze anos. Patrocínio nasceu em 9 de outubro de 1853 e recebeu os “santos óleos” em 8 de novembro do mesmo ano, conforme o assentamento de batismo². A princípio, o menino foi registrado como exposto (filho de pais desconhecidos), mas uma anotação feita no canto esquerdo da página retificaria que José era filho natural de Justina. De tal sorte, como um segredo do cônego Monteiro, sabido por todos, Patrocínio cresceu na condição de pessoa livre desde a infância, entre a casa do Largo da Matriz e as propriedades rurais de seu pai, e ainda sob os cuidados da mãe.

Ali permaneceu até os catorze anos, tendo a esse tempo recebido as primeiras letras nos colégios de Campos e aprendido algumas outras coisas sobre o mundo. O sentimento da barbaridade da escravidão seria uma dessas lições. Aliás, tal experiência tem sido apresentada na qualidade daqueles momentos de revelação ou tomada de consciência e figura como um dos episódios mais enfatizados nas narrativas biográficas sobre Patrocínio. Diante da carência de registros sobre o período inicial de sua vida, por mais que não queiram, os pesquisadores têm se valido reincidentemente da homenagem póstuma escrita por Ernesto Senna e publicada na revista Kosmos, em fevereiro de 1905, e depois reunida na coleção de ensaios Retratos e perfis, de 19093.

Para a construção do texto, Senna, que era cunhado de José do Patrocínio, deve ter recorrido a relatos escritos e outros captados de oitiva. Com as informações reunidas, os primeiros parágrafos foram dedicados à memória da infância. Conta ali que, ao voltar de um passeio a cavalo com o amigo Carlos de Lacerda, branco, Patrocínio, um menino negro que desfrutava sua liberdade em meio a outros seus semelhantes escravizados, chamou um “preto velho” para que viesse abrir o portão da casa. Como esse tivesse demorado, o garoto desferiu um golpe na cabeça do homem, produzindo-lhe um ferimento. Patrocínio dormia quando seu pai chegou em casa e teve notícia do ocorrido. O vigário, sem se importar com o avançado da hora, teria acordado o filho para repreender o seu ato. Eis, então, o momento de revelação:

As palavras do vigário Monteiro calaram profundamente no coração de Patrocínio e tal impressão produziram no seu espírito e na sua consciência que, disse ele anos depois, pareceu que todo o seu ser se transformara repentinamente, que a razão lhe abrisse novos horizontes, iluminados pela suavidade da luz que era como a precursora do perdão e do arrependimento pela maldade praticada.

Data dessa época o seu sincero devotamento por essa raça infeliz a que pertencia e de cuja emancipação se tornou o mais fervoroso e o mais decidido propagandista⁴.

O texto sugere que, até aquele momento, era facultado a Patrocínio viver como um sinhozinho voluntarioso. Mesmo enxergando traços de “quem conta um conto aumenta um ponto” nessa história, ainda me ponho a especular sobre os argumentos empregados pelo vigário capazes de promover uma mudança tão profunda numa pessoa de tão pouca idade. Sim, porque, a partir dali, o garoto, em vez de nutrir gratidão pelo ensinamento vindo do pai, teria passado a vê-lo como um grande desafeto, pondo-se a apoiar as fugas de gente escravizada e atrapalhar os negócios daquele. Além disso, tal como aparece no relato, a imagem de um senhor bondoso, não afeito à violência, imediatamente daria lugar à de um escravista padrão, contra o arbítrio de quem o garoto chegou a arriscar a vida, lançando-se da escada que dava para o terreiro onde um feitor seviciava um homem a mando de seu pai e a despeito de suas súplicas em oposição. Quanto a isso, Senna comenta:

O Vigário João Carlos principiou a encontrar em seu filho grande rebeldia contra os castigos que mandava aplicar nos seus escravos, de maneira que já o tinha na conta de um perturbador dos seus despóticos rigores, de um agitador perigoso, que se tornava necessário arredar para o ponto mais afastado daquele meio em que dominava o interesse ganancioso de um senhor de engenho⁵.

Também àquela época, Patrocínio teria se dado conta da situação desvantajosa de sua mãe. Em decorrência de um dos insultos a que essa fora exposta por parte de uma das amantes do pai, ele se envolvera numa briga doméstica, o que tornara insustentável a relação com o vigário Monteiro. Essa foi, pois, a razão apontada por Senna para a ida do menino Patrocínio para o Rio de Janeiro em 1868. A narrativa, nesse trecho em particular, não abre espaço para nuances e acaba encobrendo fatos então conhecidos, que serviriam para um melhor dimensionamento da vida de incertezas levada por Patrocínio. Senão vejamos alguns detalhes.

Tal como observa Evaristo de Moraes, foi somente após a partida do filho que Justina, com seus 27 anos de idade, passaria a trabalhar como quitandeira em Campos⁶. É bem provável que já não se fizesse tão interessante aos olhos do vigário quanto no tempo do nascimento de Patrocínio e da conquista de sua liberdade formal. Isso, portanto, tornaria o convívio entre pai e filho mais distanciado, gerando certa frustração no pequeno. Paralelamente a esse processo de diferenciação, o convívio com outras pessoas negras, submetidas ou não à escravidão, deve ter exercido uma influência na formação de sua identidade maior do que o entrevisto por Ernesto Senna, que sobrevalorizou a reprimenda paterna.

Até porque a condição de livre e filho de escravista não livrou Patrocínio do estigma da cor, desde cedo. Reconheceria isso em uma conferência abolicionista em 1884, ao dizer que, quando ainda morava em Campos, “foi caixeiro, durante seis dias, e o seu patrão que era uma excelente pessoa, ao fim desse pouco tempo, dirigiu-se a ele [...] e disse-lhe com certo acanhamento que não poderia continuar, porque o público não gostava de ver uma pessoa da minha cor no balcão”⁷. Falar sobre o preconceito de cor era também lembrar que enquanto seu meio irmão, Cezario Monteiro, tido como branco, havia se mudado para Coimbra para estudar, Patrocínio

permaneceria por ali tentando se desvencilhar dos postos comumente destinados a pessoas de sua cor.

Com efeito, o reconhecimento desses outros fatos não implica a atribuição de um atestado de mentira ao relato de Senna. Trata-se, pois, de buscar lidar com evidências que atestam que o dito por ele possui certo fundamento na experiência vivida, mas não encerra – nem poderia – tudo o que aconteceu. Esse exercício reflexivo, na verdade, me parece mais útil para uma problematização sobre o acesso limitado a dados consistentes que permitam falar dos processos de construção de identidade sociorracial, mesmo para os casos de homens negros livres que alcançaram considerável prestígio social em seu próprio tempo – sobre quem é suposto haver uma variedade maior de documentos, a exemplo de Luiz Gama, Machado de Assis, André Rebouças, entre outros.

Isso explica, em parte, o momento vivido pelos trabalhos historiográficos que tratam das experiências de racismo na infância de crianças negras no período escravista. Salvo engano, a maior parte das pesquisas que tangenciam essas questões o faz por tratar das práticas de escolarização de crianças negras no século XIX e do destino dos nascidos após a Lei do Ventre Livre⁸. Digo isso em parte por conta do legítimo receio existente entre os novos estudiosos das trajetórias de vida de promover teleologia ao se reportar aos primeiros anos da existência dos biografados e endossar o princípio limitador de que os determinantes centrais (psicológicos, sociais e, quando não, biológicos) de uma experiência individual seriam encontrados na infância⁹. Considero que essas inquietações são indiscutivelmente procedentes; todavia, elas também precisam ser relativizadas, pois, se é fato que o menino não necessariamente é pai do homem, como observou Ana Carolina Silva em sua crítica às biografias sobre Patrocínio, a infância não deixa de ser um momento de aprendizagem, afirmação e construção individual, que também precisa ser levado em consideração quando se pretende abordar determinados aspectos da vida do ser humano em sociedade¹⁰.

Voltando aos primeiros passos de Patrocínio na Corte, não é demais registrar que a ida para lá não representou um rompimento absoluto com o seu progenitor. Anos depois, ao se contrapor a acusações que o incriminavam de viver à custa dos recursos acumulados para a libertação dos escravizados, ele mencionaria as fontes de renda que o permitiram sobreviver logo que chegou à capital, quando se instalou como “quase servente, aprendiz extranumerário da farmácia da Santa Casa da Misericórdia”: “Ganhava em 1868 a quantia de 2\$ [Dois mil réis] por mês, de ganchos, como chamávamos em nossa gíria, isto é de plantões que eu fazia aos domingos pelos meus companheiros. Tinha também 16\$ [Dezesseis mil réis] de mesada que me era dada pelo vigário, que não me perfilhou, mas que toda gente sabe que era meu pai”¹¹. Mas essa magra ajuda não se estendeu por muito tempo.

Tão logo as irmãs de caridade assumiram a direção da farmácia, ele perdeu seu posto, e também a ajuda vinda de Campos, a despeito de o vigário só ter ido a óbito em 1876. Sem recursos e com toda a energia da juventude, desde sua chegada à cidade até a conclusão do curso de farmácia em 1874, José do

Patrocínio trabalhou bastante e socorreu-se dos favores de muita gente. Albino Alvarenga, que o conhecia de sua terra natal, conseguiu empregá-lo na casa de Saúde do Dr. Batista dos Santos. O Dr. João Pedro Aquino garantiu-lhe uma bolsa integral no seu externato, o renomado Externato Aquino, onde ele fez os estudos preparatórios para a faculdade. Os amigos Martins Costa e Campos da Paz, da república de estudantes, facultaram a ele morada gratuita, ao passo que Sebastião Catão Callado lhe deu casa e comida durante três anos da faculdade. Por fim, logo depois da formatura, veio o auxílio da família de João Rodrigues Pacheco Villanova, chefiada pelo capitão Emiliano Rosa de Senna e dona Henriqueta Senna, seus futuros sogros, que também lhe ofereceram casa e comida, sob a “condição” de ele se tornar o professor de seus filhos¹².

Formou-se, pois, em Farmácia, mas consoante o discurso de Mário de Alencar proferido ao assumir a cadeira de José do Patrocínio na Academia Brasileira de Letras, em 1906, cujos argumentos foram incrementados por Osvaldo Orico, sua intenção inicial era a Medicina¹³. O sonho, entretanto, teria sido interrompido com o auxílio do regente da cadeira de Filosofia:

Patrocínio desejava seguir o curso médico, para o que envidava todos os esforços, esmerando-se no aprendizado dos preparatórios necessários. Conseguiu vencer as barreiras, menos uma: o exame de filosofia. Encontrou aí a oposição obstinada de um frade professor dessa matéria. Frei Saturnino não gostava do estudante e costumava dizer-lhe que sua batina sabia mais filosofia do que todos os compêndios que ele pudesse desvendar. E Patrocínio estancou ante a hostilidade sábia do frade, resignando-se a ficar sem o exame de filosofia, pelo que teve de abandonar as aspirações clínicas e seguir o curso mais modesto de farmácia¹⁴.

Em já não sendo os afazeres de farmacêutico sua vocação mais profunda, o pouco retorno que o ofício lhe daria – entre trinta a quarenta mil réis mensais, pois não tinha condições de estabelecer sua própria empresa e haveria de alugar sua carta por salário – o fez desistir da carreira e, como veio a dizer tempos depois, cogitar morrer de fome. E o porquê de tudo isso? “Não alugaria o título que me custou tanto sacrifício e que representava as únicas alegrias até então experimentadas”. Acontece que àquele tempo, afora os serviços prestados à família Senna, que tinham como recompensa uma série de facilidades, ele já ensaiava participações nas letras poéticas, no jornalismo e na vida política da Corte. Feita a iniciação em 1871, ao publicar em A República o poema “À Memória de Tiradentes”, de manifestação republicana e abolicionista; e colaborado com versos de mesma vertente para o jornal estudantil Lábaro Acadêmico, em 1874, quando cursava o último ano de Farmácia; veio a edição da folha republicana Os Ferrões, junto com Demerval da Fonseca, em 1875. Nesse mesmo ano, teve passagem ainda pela redação de A Reforma¹⁵. É, portanto, razoável supor que ele entreviesse na imprensa um futuro, quando não rentável, pelo menos mais dinâmico.

Assim foi levando uma vida relativamente pacata – ou melhor, na média da de muitos como eles – por alguns anos, época que não dizia da indiscutível agitação que marcaria seus dias na década seguinte, sobretudo depois que assumisse a Gazeta da Tarde, após a morte de Ferreira de Menezes em

junho de 1881, e depois na Cidade do Rio, fundada em 1887. Enquanto ministrava diariamente as aulas para o grupo de crianças e adolescentes, dedicava-se também ao desenvolvimento de seus próprios pensamentos e escritos. Convivia, seja em casa ou na rua, com homens de ideais republicanos e, por vezes, abolicionistas. Mas essa tranquilidade veio a ser abalada pela suspeita de ele estar enamorando-se por Bibi (Maria Henriqueta), a filha do casal. E o fato é que estava. Por conta disso, acabou perdendo o posto de professor da família e foi “convidado” a se retirar da casa, onde desfrutava certo conforto. Mas o protegido não ficaria sem teto. Dona Henriqueta, que pelo jeito o tinha como um filho, alugou para ele um chalé próximo à chácara onde viviam, o que acabou facilitando a continuidade do romance.

Àquela altura, o trabalho na imprensa iria se transformar numa realidade palpável. Em janeiro de 1877, foi incorporado à redação da Gazeta de Notícias. Principiou como folhetinista da “Gazeta Métrica”, passou para as “Ocorrências de rua”, ambos escritos em versos, e ainda a crônica semanal “Conversemos”. Não demorou um mês e a “Semana Política” apareceria com a assinatura de Proudhon, seu mais famoso pseudônimo¹⁶. Dessa folha tanto saíram em folhetim seus primeiros romances, Motta Coqueiro ou A pena de morte e Os Retirantes, em 1877 e 1878, quanto teve impulso sua campanha abolicionista na imprensa, a partir de 1879.

A organização de sua vida pública corria, então, paralelamente a outros arranjos no âmbito privado. Em razão dos encontros iniciais do Club Republicano, Patrocínio voltou a frequentar a casa do capitão Senna e a empreender uma reaproximação amistosa com a família de Bibi, com quem pretendia se casar. O pai da mocinha branca, “em quem ardiam zelos de sangue azul, levantou como barreira ao casamento o preconceito de cor”. Pouco importava se Patrocínio “não era negro, tampouco mulato” ou se “sua pele oscilava entre os dois”, nos termos da ponderação de Osvaldo Orico¹⁷. Ele não era branco. E, para que o casamento acontecesse, teve que contar com a campanha da própria moça; de dona Henriqueta, sua mãe; e de Ferreira de Araújo, amigo do mancebo e diretor da Gazeta de Notícias. Demorou um pouco, mas em 15 de janeiro de 1881, o enlace matrimonial acabou acontecendo.

Mas a cerimônia na matriz de São Cristóvão não encerraria a polêmica em torno daquela união. Quase um mês depois do enlace matrimonial, o jornal O Corsário, editado por Apulco de Castro, também negro, reservaria três colunas da edição de 9 de fevereiro para a publicação de um artigo rico em ofensas e condenações pautadas na origem racial dos noivos¹⁸. O “Casamento de um tipo” apareceu sem assinatura na seção “Variedades”, onde também eram aceitas contribuições de diferentes origens. Se eu não tivesse em boa conta quem, por ventura, chegue a essas páginas, transcreveria o texto completo, uma vez que isso até evitaria a interferência da minha leitura entrecortada, que tem chance de comprometer o dimensionamento da violência empregada. Mas, como o fenômeno pode ser observado quase que em qualquer frase, tamanho exagero torna-se dispensável. Recapitularei apenas alguns trechos.

A expectativa gerada pelo título ganhava mais entusiasmo na primeira linha do artigo: “Casou-se o Preto Cínico da Gazeta e está muito ancho com a lança que meteu em África! Em África não, e aí é que está o mal”. Os argumentos utilizados a partir daí são encadeados de modo a demonstrar como Patrocínio seria na verdade um oportunista, um astuto que subvertera a máxima de “a primeira virtude do homem é o amor ao trabalho, fonte de todas as virtudes” e investira contra a generosidade de quem lhe estendera a mão:

O nosso negrinho, adotando a seu modo essa máxima eminentemente moralizadora (o seu forte é a moral, todos sabem), pôs-se à cata de trabalho, e na falta de cousa melhor, deitou romantismo e toca a lavrar – não a terra, para o que o destinou a natureza – mas sim a vinha do Senhor, para o que é imperiosamente arrastado pelos brutais instintos e ímpetos de Sátiro africano.

Ah! Bom manganão! Casou-se!

Mas com quem foi casar-se o imaculado apóstolo protetor dos negros seus parceiros? Procurou por ventura fazer a felicidade de uma pretinha sua parenta? Escolheu alguma Dona de sua própria raça, de popa planturosa e catinguenta a valer?

Pois não! Nessa não caiu o nosso moleque.

Isso é bom para os tolos, para os boçais parceiros, não para os quilombolas da grande imprensa moralizadora da Corte, não para o espertalhão jornalista ganhador.

O negrinho quis por força moça bonita, dengosa e ... branca. O fato é que alcançou o desideratum à medida de seus atrevidos sonhos¹⁹.

O mal feito, portanto, seria duplo, contra negros e brancos. Aos negros atraía porque, a despeito de se colocar como advogado da “santa causa da emancipação e da igualdade dos parceiros”, estaria buscando vantagens apenas para si, ignorando até mesmo a condição de penúria de sua mãe, que, na cabeça de quem escrevia o artigo, era uma pobre velha, entrevada, entregue ao desamparo em Campos; mas que, no entanto, era livre e, aos 41 anos de idade, ganhava a vida como quitandeira em Campos²⁰. Mas o pior seria a ousadia de querer assumir papel de pai no mundo branco, ainda mais quando a consorte não demonstrava resistência ao fato. Sendo assim, algumas pancadas em Bibi também vinham a propósito:

quanto à Exma. consorte do ilustre literato-panfleteiro da Gazeta, a maior felicidade que como bons cristãos lhe podemos desejar, como presente de bodas – em tão lamentável circunstância – é que Deus lhe proteja com uma permanente esterilidade, a fim evitar-lhe cruéis vexames e inevitáveis remorsos. Esses votos são, acredite, de quem não lhe quer mal.

Compreendemos a glória de ser mau dos Gracos e mesmo dos Dupin; compreendemos a tranquila e natural felicidade de uma senhora, branca ou de cor, ser mãe de filhos de sua casta; compreendemos até o orgulho de uma pobre senhora de cor poder chamar de seu filho um José do Patrocínio, mas

o que não compreendemos é nem a glória, nem a felicidade, nem o orgulho – sendo de uma moça branca – de vir a ser mãe de molequinhos filhos de um Preto Cínico por excelência²¹.

Dispensadas as infelicitações aos noivos, cabia por fim expor as motivações daquelas repreensões. Sem qualquer preocupação de lhe ser imputada falta por prática do que chamaríamos hoje de machismo e racismo, o articulista desconhece a legitimidade da autonomia feminina e desqualifica mais uma vez a figura dos negros, tudo isso pela defesa da moral e da família:

o nosso intrometimento tem uma grande escusa, a qual é formular alto e bom som solene protesto contra mais esse exemplo de elevada moral, que não desejamos por modo algum ver seguido, nem vulgarizado pelas filhas famílias, nossas patricias.

Que um branco case-se com uma negra, vá; lá se avenha. Deve saber o que faz; sua alma sua palma. Mas que uma jovem e inexperiente menina branca seja vítima de... uma dessas alucinações passageiras é coisa de lastimar e que não se deve consentir de forma alguma. As veleidades da mocidade cedo desaparecem para dar lugar às eternas leis da natureza e da sociedade humana que relativamente aos casos de que tratamos são: o arrependimento e a desgraça sem lenitivo.

Bastam os escândalos de brancos entre si, e os da gente de cor uns com outros. Nada de animar essas monstruosas e repelentes mesclas que, a sorrelfa, vão se introduzindo entre nós, ainda mais depravando os nossos costumes, já assaz relaxados. Bastam as que não podemos evitar e as que se podem disfarçar²².

Em resumo, a pessoa de José do Patrocínio era reduzida a pó de traque por um comentarista que o desprezava por suas origens, que considerava o eito como seu lugar de direito, devendo viver naquele ambiente ao lado de seus consortes, de temperamento animalesco e cheiro fétido; e, não por acaso, o seu casamento com a moça branca e rica era motivo a valer para mobilizar sua ira. Isso para dizer o mínimo. Esse, entretanto, não foi o primeiro comentário sobre Patrocínio a aparecer no Corsário. Mas o que mais interessa aqui não é o ineditismo do sujeito tema, e, sim, a abordagem empregada. Isso porque uma insinuação cantada pelo próprio Patrocínio na Gazeta de Notícias, dias depois, ainda no contexto da publicação desse artigo mais polêmico, me levou ao acompanhamento das referências feitas a ele naquele jornal e a perceber outros detalhes.

Antes mesmo da edição de 20 de novembro de 1880, quando veio cuspiendo maribondos pelo fato de “pessoa fidedigna e ilibado caráter [ter afiançado] que o Sr. José do Patrocínio, o rabiscador do rodapé da Gazeta de Notícias, o virulento orador das conferências populares, pediu à promotoria pública a supressão do Corsário”, outro artigo já teria sido publicado em alguns dos seis números daquele ano ausentes na coleção da Biblioteca Nacional. A despeito da impossibilidade de conferir esse primeiro perfil traçado sobre Patrocínio, a primeira notícia encontrada causa certa surpresa, pois havia gente de sobra e com mais motivação para fazer isso. Um exemplo seria o chefe de polícia Corrêa de Menezes, que vinha sendo perseguido pela folha e que seria acusado por muitos de, senão comandar, ao menos acobertar os

capangas que passaram a atacar os vendedores de jornal, tomando e rasgando os exemplares do Corsário, a fim de impedir a sua circulação.

Acontece que, até o comentário sobre o casamento, as referências a Patrocínio chegavam a se remeter à sua origem racial, mas não tornavam isso motivo em si para desqualificá-lo, limitando-se ao uso do trocadilho “Preto Cínico” com o seu nome por uma única vez. No mais, eram, sobretudo, condenações de ordem político-moral, tal como ocorrera com Joaquim Nabuco e outros considerados “oportunistas” e “traficantes” que grassavam por Trampolinópolis – codinome dado à Corte²³. Em outras situações, questionava-se a seriedade do compromisso com a causa abolicionista, de modo a realçar a posição do Corsário, que não estava ligado a grupos e, portanto, teria mais autonomia em relação aos abolicionistas em ascensão, como Patrocínio e Nabuco, além de Ferreira de Araújo e Ferreira de Menezes.

A publicação do “Casamento de um tipo” causou, então, algum alvoroço, que motivou um pronunciamento do editor no número seguinte: “[No próximo número] desmascararemos os miseráveis que procuraram envenenar o artigo que nos foi enviado sobre o Sr. José do Patrocínio e que aceitamos por não ofender a grande e importante classe dos homens de cor do nosso país”²⁴. O informe apontava tanto para um autor outro que não Apulco de Castro quanto tentava se desvencilhar da imputação de ofensa racial contra os negros. Mas o jornal acabou não cumprindo a promessa e se justificou alegando não ter havido tempo suficiente para dar conta de tanta matéria existente, mas que a falta teria sido útil, uma vez que poderia aproveitar o ensejo para intercalar no artigo “a resposta que nos merece a matéria fecal que o ‘Demônio Familiar da sociedade brasileira’ vomitou sobre nós, do monturo de infâmias reles com que respondeu a uns artigos com que o Sr. Sílvio Romero o está esporeando das colunas da Gazetinha”²⁵.

Referia-se ao artigo enviado por Patrocínio para seção de publicação a pedidos da Gazeta de Notícias de 13 de fevereiro, ao qual se seguiriam mais cinco textos dirigidos a Sílvio Romero, que desde o dia anterior dera início na Gazetinha a uma série de ataques a Patrocínio e Vicente de Souza, outro homem negro, médico e futuro professor do Colégio Pedro II²⁶. Curiosamente, a primeira frase de Patrocínio deixava de mencionar o título da Gazetinha para estabelecer uma associação entre o texto de Romero e o Corsário: “O Sr. Sílvio Romero escreveu ontem um Corsário contra mim e o meu amigo o Sr. Dr. Vicente de Souza”. Estaria ele, por meio desse artifício, sugerindo que o texto anônimo contra a sua pessoa também seria obra do filósofo sergipano? Havia razões para tanto? É de se ter em mente que o Corsário sustentava que o artigo sobre o casamento de Patrocínio tinha sido uma contribuição externa. Para tentar entender as razões desse quiproquó, só resta acompanhá-lo desde o seu possível começo²⁷.

Em janeiro de 1881, a Revista Brasileira havia lançado um número no qual incluía uma colaboração de Sílvio Romero intitulada “A questão do dia: a emancipação dos escravos”. Naquele artigo, seu alvo privilegiado era Joaquim Nabuco, que estava na Europa e a quem se referiu como “diplomata vistoso, sedento de notoriedade fácil”, mas nisso incluía algumas alfinetadas em Patrocínio. Em sua avaliação de conjuntura, Romero entendia que,

mesmo não havendo mais quem defendesse a instituição escravista desde a lei de 28 de setembro de 1871, a emancipação permanecia um problema não resolvido. Entretanto, não se identificava com a agitação abolicionista existente, na medida em que não iam “além das coquetices do pedantocrata Joaquim Nabuco e das declamações de um ou outro sang-mêlé transformado de chofre em vidente e diretor da opinião brasileira”²⁸.

Ao mesmo tempo, reconhecia a existência de três grupos que estariam disputando a legitimidade para o encaminhamento da questão servil, os quais seriam: “abolicionistas intransigentes e imediatos; sectários do status quo criado pela lei de 28 de setembro; e abolicionistas moderados, que desejam medidas que debelem mais ou menos lentamente o mal, ou marcam um prazo fixo para a sua extirpação”. Não comungava de qualquer uma dessas opções, mas centrava fogo na última, que seria a de Nabuco. Julgava que o estabelecimento de um prazo geraria uma grande tensão, que poderia resultar num levante tal como o ocorrido na ilha de Santa Cruz, parte das Ilhas Virgens, em 1849, conforme informação imprecisa de um “autor competente” em quem se fiava. A referência devia ser aos levantes promovidos por escravizados e libertos entre 1847 e 1849, primeiro em defesa da liberdade e depois contra as tentativas de reescravização disfarçada promovidas pela parceria governo e fazendeiros²⁹. De tal sorte, o melhor meio para dar fim à escravidão estaria longe dos “projetos absurdos e combinações legislativas engenhosas”. A saída seria investir no crescimento do trabalho livre “mais fecundo, e depois mais fácil, mais barato”, e não ficar contando com a intervenção do Estado. “Para isso, não será necessário pregar o ódio de raças e impingir-nos a superioridade do negro sobre o branco” – o que considerava ser parte da estratégia de Nabuco e outros “publicistas de cor”. Os discursos abolicionistas que se empenhavam no reconhecimento das virtudes dos africanos e seus descendentes eram, então, percebidos como “uma tentativa de criar um partido negro”³⁰.

Contrário a tudo isso, Sílvio Romero estava certo de que “o negro é um ponto de vista vencido na escala etnográfica” e desautorizava homens como Patrocínio a cogitarem se supor “mais ilustrados, mais lúcidos, mais desprendidos de prejuízos do que o ilustre materialista [Thomas] Huxley”. No intuito de fortalecer seu argumento, pôs-se a citar a avaliação do tal gênio da raça sobre os momentos seguintes à Guerra de Civil Americana:

Os resultados imediatos não corresponderam provavelmente às esperanças dos emancipadores, e ultrapassaram talvez os receios do partido vencido. Pode ser absolutamente certo que alguns negros sejam superiores a alguns brancos; mas nenhum homem de bom senso, bem esclarecido sobre os fatos, poderá crer que em geral o negro valha tanto quanto o branco e muito menos seja-lhe superior. [...] Nossos irmãos negros não poderão, pois, chegar aos mais altos lugares da hierarquia estabelecida pela civilização, ainda que não seja necessário confiná-los lá para última classe. Qualquer que seja a posição ou equilíbrio estável em que as leis da gravitação social colocarem o negro, se ainda ele se mostrar descontente da sua sorte, não terá mais de quem se queixar senão da natureza³¹.

Por essa linha de raciocínio, defendia a inexistência de qualquer “exemplo de uma civilização africana, [posto que] a do Egito era branca” e desacreditava na possibilidade de a África “civilizar-se”, tendo em vista que, desde a mais remota antiguidade até os últimos quatro séculos de convívio com os europeus, os africanos vinham tendo contato com diferentes povos brancos, sem que isso os tirasse das “trevas”. Se isso já não fosse o bastante, ainda acharia espaço para defender que: “a ideia da libertação dos escravos é uma ideia europeia; é um presente dos brancos, não brotou do seio das populações africanas. Ainda hoje a pior escravidão é a que existe na própria África; ainda hoje, entre nós, os piores proprietários de escravos são justamente alguns negros!”. Mesmo assim, colocava-se como “um defensor do que devemos aos negros e mais especialmente aos mestiços”³².

Sem mais, era nisso que Romero se fundamentava para ameaçar aqueles que tentavam discutir a desigualdade entre negros e brancos gerada pela escravidão. Era com esse tipo de opinião que os pensadores negros de quem me ocupo eram surpreendidos ao saber dos comentários sobre os rumos do país. Só que as respostas não necessariamente foram as mesmas. Para este caso específico, o primeiro gesto de José do Patrocínio foi ironizar Sílvia Romero por meio da “Semana Política”, questionando sua integridade moral e intelectual ao se referir ao processo de seleção e permanência de certos professores do Colégio Pedro II e da Escola Normal como algo cheio de vícios. Ou seja, dava o revidado sem tocar no assunto do escravismo³³. Vicente de Souza, por sua vez, na condição de secretário da Associação Central Emancipadora e sócio fundador da Sociedade Brasileira contra a Escravidão, deu uma resposta mais direta em seu discurso na 28ª conferência abolicionista, realizada no Teatro São Luiz para cerca de oitocentas pessoas, em 6 de fevereiro, cujo relatório seria publicado no dia seguinte na Gazeta da Tarde.

Com um fascículo da Revista Brasileira nas mãos, pôs-se a questionar, ponto por ponto, tudo aquilo que fora defendido por Sílvia Romero, o que qualificava como “parto monstruoso de inveja, de despeito e de todos os sentimentos vis”. Lamentou o fato de tais palavras partirem de alguém que prometera tomar parte das conferências como orador, mas que, “simulando moléstia”, faltara com a palavra para em seguida golpeá-los daquela maneira. Ademais, insistiu em condenar o “sentimento de inveja satânica” nutrido contra Joaquim Nabuco e seus “dignos companheiros” e acusou o professor do Colégio Pedro II de bajular o Imperador, ao oferecer a ele suas teses “sofismando a dedicatória, com referências à sabedoria imperial”. Se até esse momento o orador havia provocado sensação e ovação geral, o trecho que se segue, no qual ressaltava as qualidades de Nabuco e ridicularizava algumas certezas de Romero, receberia aplausos prolongados:

Há um abismo entre ele e os miseráveis que andam, neste momento solene, a inventar distinções de raças; a promover a cizânia na família brasileira, a procurarem inocentar seu egoísmo nefando, seu parasitismo insaciável, mentindo que são de raça ariana e que têm o direito de explorar indefinidamente a infeliz raça africana³⁴.

Em outras palavras, devolveu a acusação de Romero como simpático das divisões raciais e, logo depois, encerrou sua fala exaltando a aposta na luta

abolicionista, que seguiria de “vitória em vitória”, até não haver um só escravo no Brasil no prazo de menos de cinco anos. O prognóstico quanto ao fim do escravismo seria frustrado, mas a censura a Sílvia Romero atingiu o alvo em cheio. E a réplica não tardou. Três dias após aquela ofensiva de autoria desconhecida contra Patrocínio no Corsário, Sílvia Romero daria início à série assinada “De uma cajadada dois coelhos”, na Gazetinha. Perto do que iria dizer sobre Vicente de Souza e José do Patrocínio, o que falou sobre Nabuco pareceria até elogio³⁵.

Inscritos numa zoomorfização imaginada por Romero, os dois publicistas entravam na narrativa como coelhos para logo passarem a bestas, que covarde e vilmente o teriam insultado; “uns zulus estonteados da baixa demagogia”; “dois míseros canalhas, insensatos, sem critérios, que fazem da vida de atassalhar a todos, em trôpegas arengas que tresandam nauseabundo bodum negro!”; “dois capangas das letras que caíram sobre mim com suas navalhas afiadas”. E tudo por não terem gostado do que ele escrevera na Revista Brasileira “em prol” da emancipação dos escravos, por não aceitarem aquilo que ao seu intelecto figurava como dado natural ou fato científico: “É que, por amor à verdade e aos fatos, eu não confundo emancipação de escravos com elogio de negro!”. De tal sorte, teriam sido eles que, “por serem homens de cor”, começaram com o impropério de levantar “a questão no terreno da comparação das raças, pregando a superioridade do africano sobre os povos dos outros continentes”.

Além disso, recorrendo a questionamentos tão familiares aos dias atuais, não entendia como a solução do problema da emancipação dos escravos poderia ser equacionada por meio de uma valorização dos trabalhadores negros: “Como fazer da emancipação dos escravos no Brasil uma questão de privilégios de negros, quando é certo que uma grande parte dos nossos escravos são descendentes de caboclos, são mamelucos, são cafuzos, e outros são pardos, e mestiços claros, e muitos quase brancos?”. Sem olhos também para ver os outros participantes das conferências abolicionistas que aconteciam desde meados de 1880, pôde dizer que tal ideia só poderia ser razoável a pessoas como Patrocínio, “o famigerado Demônio Familiar da sociedade Brasileira”; e Vicente de Souza, “um probrezinho de espírito, caprichosamente brutinho”.

“Preto Cínico” no Corsário, “Demônio Familiar” na Gazetinha. Desta feita, José do Patrocínio era equiparado ao personagem da peça de José de Alencar, escrita em 1857, que certamente influenciou Joaquim Manoel de Macedo em As Vítimas-Algozes, de 1869. Era, pois, apresentado sob os caracteres do moleque Pedro, um mentiroso e matreiro escravo que, abusando da confiança dos seus senhores, vivia a fazer “história de negro” e tramava sorrateiramente sobre o destino deles, a fim de alcançar seu objetivo fútil de, ainda escravo, desempenhar função de cocheiro e ter sob o seu comando um animal. A título de um registro extra, uma vez descoberta a rede de intriga armada por Pedro, seu senhor, que avaliava que todo aquele mal era “consequência de abrigarmos em nosso seio esses répteis venenosos”, decide puni-lo exercendo “um dos mais belos direitos que tem o homem na nossa sociedade”: “o direito de dar a liberdade”, de fazer “do autômato um homem”. Assim, o malfeitor recebe como punição sua carta de liberdade, para que respondesse sobre suas faltas, adquirisse o apreço pela

moral e a lei e sentisse a necessidade do trabalho honesto³⁶. Se esse enredo, por um lado, servia para Sílvio Romero dimensionar a pessoa de Patrocínio, por outro, era também uma inspiração para pensar sobre a liberdade dos então escravizados. De tal sorte, não surpreende que, para se defender das críticas e dos questionamentos recebidos, ele tivesse que negar a inteligência e a seriedade dos homens citados, que não passariam de manifestações do “atavismo africano”, e exaltar suas próprias virtudes de homem de origem ariana, com “ideias e princípios” sólidos³⁷.

Para não perder o fio da meada, note-se que aquela resposta de Patrocínio na qual ele chamava de “um Corsário” o artigo de Romero veio em seguida a esse trecho do artigo publicado em cinco partes. Porém, como o conteúdo completo foi escrito à revelia do que foi sequencialmente rebatido na Gazeta de Notícias, considero mais prático terminar o acompanhamento da cajadada romeriana.

Com efeito, a segunda parte é dedicada a expor os motivos pelos quais desistira de participar das conferências abolicionistas, a cujo convite tinha anteriormente aceito. Não fora ao Teatro São Luiz, primeiro, porque não simpatizava com a pessoa de Joaquim Nabuco – mas esse, segundo Vicente de Souza, nem sócio era da Associação Central Emancipadora, presidida por José Maria do Amaral –; segundo, “por saber da cor negra que ali os Vicentes e Patrocínios cinicamente dão ao debate, fazendo de um problema social uma questão de raças, eles pardos escuros, é certo, mas pardos renegados de fato”; e, terceiro, em virtude do atrito existente entre esse grupo e o republicano Lopes Trovão, que também não comungaria da perspectiva deles. O fato de terem alegado que ele mentira moléstia para não honrar o compromisso, porque na verdade nutria convicções escravocratas, o irritou profundamente, a ponto de lá pelas tantas esbravejar: “A negros não consinto que me injuriem”³⁸. O tom não seria diverso ao tratar das outras imputações, a exemplo da inveja contra Nabuco, de ser republicano de ocasião e um tanto adúlador do Imperador, e de ser um representante legítimo da raça ariana. Sobre suas opções políticas, tinha a dizer que nunca se dissera revolucionário, mas sim “um sectário da república evolucionista”. Quanto à provocação relativa às suas origens, buscou a ironia: “Ignora o bobo que os portugueses são pertencentes à grande família humana que tem na ciência o nome de indo-germânica, indo-europeia ou ariana? O que ele aqui censura? Não o vejo, e, em todo caso, antes ser um ariano do que descendente de algum congo ou cabinda”³⁹. Seguindo essa cadência, conforme desenvolvia sua réplica, o autor acabava se tornando repetitivo, sendo essa modalidade de desqualificação apenas vez ou outra intercalada com novas informações e acusações, como as de que Vicente de Souza, por não ter competência para ser aprovado em concursos do Colégio Pedro II, tentara despistar suas convicções políticas na época da última seleção; que Patrocínio tramava para se tornar diretor do Diário Oficial; e os escritos do folhetinista da Gazeta serviam de modelo e eram equiparáveis ao que se lia no Corsário⁴⁰.

É certo que Patrocínio, desde os tempos dos Ferrões, vinha se dedicando à escrita de comentários sarcásticos sobre os homens da política e das letras nacionais, mas, até pelo que se viu, essa acidez não era uma prerrogativa sua, muito menos de Apulco de Castro. Como evidenciado no trabalho de

Nelson Werneck Sodré, isso era obra dos costumes do jornalismo da época e não manifestações de atributos psicológicos dados pela origem racial de qualquer homem da imprensa⁴¹. Dito isso, não é demais reconhecer que, ao passo que uma comparação entre ele e Apulco não apareça como algo original, salta aos olhos a sintonia entre as opiniões defendidas por Romero, na Revista Brasileira e na Gazetinha, e o que se lia nas páginas do Corsário. Eis a provável base da insinuação feita por Patrocínio nas respostas publicadas na Gazeta de Notícias.

A propósito, o primeiro dos seis textos a esse respeito veio anunciado pelo título “Pena de talião”, numa referência ao princípio “Olho por olho, dente por dente”, do Código de Hammurabi, lei babilônica de século XVIII a.C.⁴². O primeiro mote para o troco foi nada mais, nada menos que uma imputação de mestiçagem ao antagonista: “Há cerca de vinte dias, encontrei com o Sr. Sílvio Romero e ouvi dos seus lábios grossos e arroxeados, apesar de arianos, a confirmação de que apenas deixava de falar ainda por doente”. E como “o Corsário do Colégio Pedro II” nunca tivesse manifestado desacordo, chegando a dizer que “iria colaborar conosco pela imprensa”, Patrocínio estranhou a saída do artigo na Revista Brasileira, no qual “o teuto maníaco” veio a “ocupar-se ali em chamar-nos negros ignorantes”. Somando-se ao que acabava de ler no outro jornal, o folhetinista da Gazeta acabou confessando, numa extensa galhofa, que, “se quisesse responder ao Sr. Sílvio, nos termos que estão em voga”, lhe diria coisas do tipo àquele “cão lazarento”:

Você é um miserável, um infame, um canalha de marca maior (brevet d’invention), um Sílvio, um vilão, um traste, uma vasilha muito ordinária, um Romero, um cão, um traidor, um troca nomes, um sevandija, um pedante com fumaças de filósofo, um miserável (outra vez), um ex-Silvério, um chichisbéu da literatura, uma alma de lacaio, um pulha; um belchior da jurisprudência. Caiapó da crítica e, sobretudo, muito canalha e muito infame; mas muito mesmo⁴³.

Anunciava-se, nesses termos, uma interlocução elegantíssima entre cavalheiros, que tomaria muitas colunas e páginas de jornal. Patrocínio, em novo “Ajuste de contas”, retrucaria que, apesar de preferir dar o silêncio a se bater com mascarados que há muito lhe dirigiam mofinas, cartas anônimas, murmurações e “insinuações rasteirinhas”, resolvera se pronunciar diante dos últimos “comentários da maledicência”⁴⁴. Considerava sua proibidade sua maior arma de defesa, mas, mesmo assim, se lançava a pontuar em detalhes o que julgava ser impropérios ou fragilidades dos argumentos vindos da outra parte. Assim, dispensaria vários parágrafos percorrendo sobre a imputação de se querer instituir um partido negro para tratar da emancipação, por se acreditar na superioridade da raça negra sobre a raça branca, a qual viera acompanhada pela convicção taxativa de que os “publicistas de cor” não teriam a veleidade de se achar mais capazes que o materialista britânico para tratar do tema. De pronto, negou o direito de Romero se considerar primeiramente ofendido quando lançou os questionamentos: “A que vinha a nossa cor quando se tratava de uma questão de tamanha transcendência? Trata-se da pele de dois homens ou da economia de um povo?”. Reconhecia, em seguida, que a questão das raças era um assunto presente nas discussões abolicionistas, mas não nos termos aventados. Em sua avaliação, o debate que estava sendo travado ia

justamente num sentido oposto, de negação da ideia de superioridade de alguma raça em relação a outras. Portanto, negava-se a aceitar a diferenciação sociológica por diferenças psicológicas primitivas e, para balizar seu postulado, citava as ideias do positivista francês Pierre Laffitte:

Não há infâmia, não há opressão, não há guerras internacionais que os partidários das raças não possam justificar. Na opinião deles, o mundo divide-se em duas partes: nações superiores e nações inferiores; raças que devem conquistar, e outras cujo desgraçado destino é serem conquistadas. Sobre essas pesa uma espécie de fatalidade contra a qual será inútil revoltarem-se; o melhor que podem fazer é cumprir o seu fadário e resignar-se⁴⁵.

Patrocínio demonstrava ter conhecimento suficiente para acessar, nas teorias disponíveis, aquilo que se coadunava com a sua experiência e as suas reflexões. Por isso, compartilhava da conclusão de Laffitte de que: “Todas as superioridades individuais ou coletivas não representam senão a cultura especial demorada de uma aptidão, cujo germe existe quase no mesmo grau em todos”. Ao mesmo tempo, avaliava ser contraproducente a tentativa de fazer um indivíduo como Romero aceitar premissas tais. Alguém que nem sequer se eximia da suspeita sobre a capacidade de um homem como ele ser aprovado numa prova de língua inglesa; que se contradizia ao falar sobre o potencial da inteligência e do progresso do país por não saber lidar com as origens raciais do seu povo; e que dividia “os homens em duas classes; pedantes, bestas, nulidades, cadáveres; e sábios, grandes poetas, grandes oradores”, e tinha a ousadia de incluir Machado de Assis na primeira⁴⁶.

Só que, mesmo assim, também recorreu ao expediente de espinafrar o oponente com imputações mordazes. Não se furtou, por exemplo, de se referir a Sílvio Romero como “Spencer de cabeça chata”, macaco, víbora e acusá-lo de ser testa de ferro em ações judiciais, de assinar autos de rábula sem mesmo os ler, o que estaria moldando sua prática de reproduzir calúnias ouvidas em “rodas de mequetrefes”. Investido dessa ideia, exacerbava a provação: “Quanto ganhou o Sr. Sílvio para desempenhar na imprensa o mesmo papel? Qual foi o comendador que o alugou?”⁴⁷.

Vicente de Souza, por sua vez, travou um revide mais requintado, porém carente da peculiar dramaticidade de Patrocínio. Uma dose maior de ironia corrosiva é percebida quase tão somente no subtítulo do artigo “As injúrias e calúnias de Sílvio Romero (filho legítimo e pur-sang)”, que também veio a público pela Gazeta de Notícias, ao longo de seis edições. Para ele, a indiferença seria a melhor forma de agir perante o referido adjuvante, que em sua tréplica havia passado dos limites mínimos do respeito. “Mas carecemos de falar ao público e, conquanto entre ele e nós, apareça impudente a figura do bacharel teuto de Sergipe, mandamos desinfetá-la e esmagaremos as suas calúnias”. Então, abordou novamente a desistência de Romero quanto à participação nos meetings abolicionistas, seguida da publicação na Revista Brasileira; e evidenciou as “mentiras” proferidas pelas páginas da Gazetinha.

Entre as questões a que dedicou especial atenção, destacam-se, primeiramente, as calúnias acerca de sua participação nos concursos para

docente do colégio imperial, contra as quais citou vários documentos que atestavam seu bom desempenho nos exames, desde 1874, para as cadeiras de Português e Literatura Geral, e Filosofia – embora sua classificação não o tivesse levado a assumir o cargo prontamente. Para rebater a invenção de que, durante as últimas provas, “andava calado e esquecido da bela república dos interesses”, desafiava Romero a apresentar provas de que ele tivesse sido alguma vez apanhado em incoerência política, “de quebra de caráter, de convicções, de lealdade em nossos princípios democráticos”. Para finalizar diria: “Somos sinceramente republicanos, tanto que, concorrendo a quatro cadeiras no colégio de Cezar, entramos pela porta alta dos homens independentes e saímos preteridos, é certo, mas sem jamais haveremos subido as escadas dos feitores de Cezar, ou dos seus prepostos, para pedir empenhos ou proteção”⁴⁸.

O debate em torno das raças e da propaganda abolicionista foi outra questão problematizada por Vicente de Souza. De tudo o que lera, as defesas romerianas da ignorância atávica entre os negros e da emancipação como dádiva branca seriam as mais absurdas. Tendo em vista a escassez de registros sobre as reflexões desse pensador oitocentista, penso não ser abusiva a reprodução desse trecho mais longo, no qual evidencia como, apesar de perceber as marcas e as consequências da escravidão racial de africanos e seus descendentes, a saída pela mera inversão dos papéis não fazia parte de seu projeto abolicionista:

E não nos dirá Sílvio quem foi o negro que armou os bergantins, que fez comércio de carne humana para a América, que violou as leis, as convenções, os decretos; que assassinou dentro dos porões infectos a milhares de desgraçados; que abriu as escotilhas, lançou ao mar a carga negra, para fugir ao cruzeiro inglês?

Sílvio faz questão de cores: chama-nos negros; faz bem.

Faz bem porque entre tais avocações esquece que é preferível descender das vítimas a ser oriundo dos algozes; faz bem porque, entre tais avocações, esquece a que raça pertenceram os infames mercadores de gado humano; a que nobreza filiam-se os barões feitos com o contrabando; os viscondes nomeados pela violação das leis; os condes reconhecidos pela força do roubo, do assassinato, das bandeiras, da escravização de homens livres.

Sílvio é branco, é alemão e puro, puríssimo... pois bem, se Sílvio fosse escravo, mesmo sendo branco e atrevido, nós faríamos questão de dar-lhe a carta de liberdade... porque fazemos [disso] uma questão de PRINCÍPIOS e não uma parvoíce de cores⁴⁹.

Por último, os conhecimentos adquiridos no curso das ações abolicionistas foram postos a serviço da atualização de Romero acerca da conjuntura vivida no início da década de 1880. Sugeria, pois, que o bacharel consultasse o volume de dados publicados pela Gazeta da Tarde, que, entre outras coisas, vinha demonstrando que a transição da mão de obra escravizada para a livre era um processo em estágio avançado no país. Além disso, recapitulava um apanhado de leis editadas desde 1813, que atestavam a dimensão da precedência do debate sobre a emancipação, mesmo que essa não tenha se tornado uma prioridade para o Estado ao longo do século, antes e depois da independência⁵⁰.

É óbvio que seu intuito era ridicularizar os pretensiosos postulados do artigo da Revista Brasileira, mas acabou nos ajudando a perceber como a defesa da liberdade vinha sendo construída por pensadores como Vicente de Souza e José do Patrocínio. Entendo que reações ao debate racial dessa natureza sejam uma das razões para o fato de que esse não tenha se tornado o principal argumento abolicionista, ainda que tenha se feito presente de forma latente em quase todos os debates antes e depois de 1880.

Batalha por ora encerrada, a mim não é possível dizer quem saiu vitorioso naquele confronto, até porque é bem capaz que ambos tenham sido aclamados, desde o início, por seus respectivas aliados. Senão, o que explicaria que o Corsário, após várias ameaças não levadas a cabo, viesse a dizer: “Temos em nosso poder mais de vinte artigos contra o Preto-Cínico, e alguns deles recebemos de Campos. Não os temos inserido por considerarmos tal indivíduo meio morto pela sapeca que levou do Dr. Sílvio Romero”⁵¹? Por outro lado, a essa altura, quem escreveu e quem está lendo este texto devem compartilhar o entendimento de que desvendar a suspeita de Sílvio Romero ser ou não autor do texto do Corsário já se mostrou tarefa supérflua. Em consideração ao que o filósofo pôde dizer abertamente em outros espaços, é indiscutível que aquelas ideias não eram produto de uma só cabeça e, portanto, apontam para os caminhos da legitimidade alcançada por ele e outros de seus consortes posteriormente. E se ainda interessam as razões que levaram o jornal dirigido por Apulco de Castro ser espaço para aquele tipo de conteúdo sobre o casamento de Patrocínio, apontaria possibilidades complementares. Primeiro me parece que, para Apulco de Castro, motivações pessoais eram muito mais importantes do que a preservação de uma solidariedade de natureza racial com os seus adversários negros⁵². Depois, havia mais gente envolvida no jornal que rivalizava com Patrocínio, tanto que mesmo na ausência do editor, por motivo de viagem à Bahia entre fevereiro e junho de 1881, os ataques tiveram continuidade. Por último, o jornal nutria uma nítida simpatia por Sílvio Romero e nunca o elegeu a alvo de suas bordoadas; em vez disso, reservou a ele elogios⁵³.

Notas

1. Osvaldo Orico, *O Tigre da Abolição*. Rio de Janeiro: Olímpica Editora, 1953, p. 22.
2. Assentamento de Batismo de José Carlos do Patrocínio, 1853, Academia Brasileira de Letras, Centro de Memória, Coleção José do Patrocínio. A

- data de nascimento de Patrocínio foi motivo para a muita confusão. Raimundo de Magalhães Júnior, por exemplo, chama atenção para o fato de que até o próprio Patrocínio reproduziu esse equívoco: “Sem conhecer a data certa de seu nascimento, José Carlos do Patrocínio incidiu em erro em vários escritos de caráter autobiográfica, em que sua idade é diminuída” (Raimundo Magalhães Júnior, *A Vida Turbulenta de José do Patrocínio*. Rio de Janeiro: Editora Sabiá, 1969, p. 9).
3. Ernesto Senna, “José do Patrocínio”, *Kosmos*, fev. 1905, n. 2, pp. 18-22. Isso acontece em: Osvaldo Orico, *O Tigre da Abolição...*; Magalhães Júnior, *A Vida Turbulenta de José do Patrocínio...*; Ueliton Farias Alves, *José do Patrocínio: a imorredoura cor do bronze*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009. Uma exceção é encontrada em: Evaristo de Moraes, *A Campanha Abolicionista (1879-1888)*. Brasília: Editora UnB, 1986. Embora Moraes tivesse conhecimento do texto, não fez uso dessas informações para falar da infância de Patrocínio. Ana Carolina Feracin da Silva, por sua vez, apesar de criticar os usos dessa fonte, também não apresenta outro documento que trate do período (Ana Carolina Feracin da Silva, *De “papa-pecúlios” a Tigre da Abolição: a trajetória de José do Patrocínio nas últimas décadas do século XIX*. Tese de doutorado em história. Campinas: Unicamp, 2006).
 4. Ernesto Senna, *José do Patrocínio...*, p. 19.
 5. Idem, op. cit.
 6. Evaristo de Moraes, *A Campanha Abolicionista...*, p. 285.
 7. *Gazeta da Tarde*, 7 set. 1884, p. 1.
 8. Ver Adriana Maria Paulo da Silva, *Aprender com perfeição e sem coação: uma escola para meninos pretos e pardos na Corte*. Brasília: Editora Plano, 2000; Jeruse Romão (org.), *História da Educação do Negro e outras histórias*. Brasília: MEC/Secad, 2005; Marcus Vinicius Fonseca, *Pretos pardos, crioulos e cabras nas escolas mineiras do século XIX*. Tese de doutorado em educação. São Paulo: USP, 2007; Cynthia Greive Veiga, “Conflitos e tensões na produção da inclusão escolar de crianças pobres, negras e mestiças, Brasil, século XIX”, *Educação em Revista*, vol. 26, n. 1, 2010, pp. 263-286; Martha Abreu, “Mães escravas e filhos libertos: novas perspectivas em torno da lei do ventre livre (Rio de Janeiro, 1871)”, in Ilma Rizzini (org.), *Olhares sobre a criança no Brasil: séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Petrobras, Ministério da Cultura, Edusu, Amais, 1997; Martha Abreu, “‘Crianças negras’ e ‘crianças problemas’ no pensamento de Nina Rodrigues e Artur Ramos”, in Ilma Rizzini (org.), *Crianças desvalidas, indígenas e negras no Brasil: cenas da Colônia, do Império e da República*. Rio de Janeiro: Edusu, 2000, pp. 119-142; José Gonçalves Gondra e Alessandra Schueler, *Educação, poder e sociedade no Império Brasileiro*. São Paulo: Cortez, 2008.
 9. Entre os textos consultados sobre os novos caminhos e limites da biografia, ver: Pierre Bourdieu, “A ilusão biográfica”, in Janaína Amado e Marieta de Moraes Ferreira (orgs.), *Usos e abusos da história oral*.

- 8.ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, pp. 183-191; Giovanni Levi, "Usos da biografia", in Amado e Ferreira (orgs.), Usos e abusos da história oral..., pp. 167-182; Mary Del Priore, "Biografia: quando o indivíduo encontra a história", Topoi, vol. 10, n. 19, jul.-dez. 2009, pp. 7-16; Alexandre de Sá Avelar, "A retomada da biografia histórica: problemas e perspectivas", Oralidades, vol. 2, 2007, pp. 45-60; Alexandre de Sá Avelar, "A biografia como escrita da História: possibilidades, limites e tensões", Dimensões, vol. 24, 2010, pp. 157-172. No que toca os estudos sobre a infância, destaco as problematizações e possibilidades oferecidas em: Mirian Jorge Warde, "Repensando os estudos sociais de história da infância no Brasil", Perspectiva, vol. 25, n. 1, jan.-jun. 2007, pp. 21-39; Ione da Silva Jovino, Crianças negras em imagens do século XIX, Tese de doutorado em educação. São Carlos: UFSCar, 2010.
10. Ana Carolina Feracin da Silva, De "papa-pecúlios" a Tigre da Abolição..., pp. 32-42.
11. Gazeta da Tarde, 29 mai. 1884, p. 1.
12. Ibidem.
13. Para atuação de alguns homens negros formados em medicina no século XIX, ver Ana Maria Galdini Raimundo Oda e Paulo Dalgalarro, "Juliano Moreira: um psiquiatra negro frente ao racismo científico", Revista Brasileira de Psiquiatria, vol. 22, n. 4, 2000, pp. 178-179. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbp/v22n4/3432.pdf>. Acesso em: nov. 2013; Nei Lopes, "Rebouças, Teodoro e Juliano: o gênio afro-baiano na ciência e na tecnologia", Revista Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 25, 1997, pp. 178-183; Oracy Nogueira, Negro político, político negro: a vida do doutor Alfredo Casemiro da Rocha, parlamentar da República Velha. São Paulo: Edusp, 1992.
14. Osvaldo Orico, O Tigre da Abolição..., p. 49. Osvaldo Orico não cita a fonte de onde retirou tal informação. Todavia, o conteúdo desse comentário aparece apenas no discurso de Mário de Alencar: "Aprendeu tudo e bem, e para o curso médico só lhe faltava o exame de Filosofia, que não chegou a fazer por causa de um frade professor dessa matéria. Frei Saturnino não gostava dele e costumava dizer-lhe que a sua batina sabia mais Filosofia do que toda a que pudesse entrar no cérebro do vosso confrade. Sem esse exame, resignou-se Patrocínio a estudar o curso de Farmácia, que acabou com muita distinção, servido pela caridade de colegas e ajudado por lições particulares que dava" (Mário de Alencar, "Discurso do Sr. Mário de Alencar", in ABL, Discursos Acadêmicos, Tomo I, vol. I-IV, 1897-1919. Rio de Janeiro: ABL, 2005, p. 207).
15. Raimundo Magalhães Júnior, A Vida Turbulenta de José do Patrocínio..., pp. 26-39.
16. Gazeta da Tarde, 26 fev. 1877. Raimundo Magalhães Júnior considera que a origem mais provável desse pseudônimo seja uma alusão à pessoa de Pierre-Joseph Proudhon, "o famoso autor de Qu'est-ce que

la Propriété? – pergunta a que ele mesmo respondia: C’est le vol! Ainda uma vez teríamos a aproximação das iniciais e, mais do que isso, a do slogan que José do Patrocínio parodiaria e popularizaria durante a campanha abolicionista, com esta forma: ‘A escravidão é um roubo. Todo dono de escravo é um ladrão’” (Raimundo Magalhães Júnior, *A vida turbulenta de José do Patrocínio...*, p. 42).

17. Osvaldo Orico, *O Tigre da Abolição...*, p. 59.
18. Sobre a trajetória desse jornalista, ver Joel Rufino dos Santos, “O caso do jornalista Apulco de Castro”, *Anais da Biblioteca Nacional – Abolição & Abolicionismos*, Rio de Janeiro, vol. 116, 1996 (volume publicado em 1999); Thomas Holloway, “The Defiant Life and Forgotten Death of Apulco de Castro: Race, Power, and Historical Memory”, *Estudios Interdisciplinarios de America Latina y el Caribe*, vol. 19, n. 1, 2008-2009. Disponível em: http://www1.tau.ac.il/eial/index.php?option=com_content&task=view&id=238&Itemid=162. Acesso em: jun. 2011.
19. Corsário, 9 fev. 1881, p. 2.
20. Raimundo Magalhães Júnior, *A vida turbulenta de José do Patrocínio...*, p. 95.
21. Corsário, 9 fev. 1881, p. 3.
22. Ibidem.
23. Ver Corsário, 20 nov. 1880, p. 1; 4 dez. 1880, p. 2; 7 dez. 1880, p. 2; 11 dez. 1880, p. 2; 24 dez. 1880, p. 1; 1º jan. 1881, p. 2 (em que a expressão “Preto Cínico aparece pela primeira vez); 10 jan. 1881, p. 3; 17 jan. p. 3. É certo também que algumas referências são mais maliciosas, sobretudo as feitas em verso. A primeira delas foi feita no poema ligeiro “Um grupo histórico”, publicado na seção “A Pedidos”, criticando, sobretudo, os redatores da Gazeta de Notícias, que sobre Patrocínio versava: “Deus ‘Proudhomme’, preto fulo, / Tem horror à escravidão, / Mas deixa entregue a cozinha / Entre pretos seu irmão” (Corsário, 22 dez. 1880, p. 4). Semanas depois, deu-se publicidade a outros versos “La Marche aux Flambeu”, que também gira em torno de indivíduos criticados no jornal. As letras dessa vez eram: “Deus ‘Phroudomme’ traz lanterna / P’ra aclarar do povo – a razão; / Enquanto foge dos pretos, / Chega aos brancos – seu brasão” (Corsário, 10 jan. 1881, p. 2). Haveria espaço também para se aludir por meio de versos a outro apelido de José do Patrocínio em “Piolhos da Imprensa”: “Zé do Pato, Zé do Pato / Tu assim vais muito mal! / Tira a pedra do sapato / Zé do Pato, Zé do Pato... / Zé do Pato e cousa e tal” (Corsário, 13 jan. 1881, p. 2).
24. Corsário, 12 fev. 1881, p. 3.
25. Corsário, 16 fev. 1881, p. 3.

26. Vicente de Souza nasceu em Nazareth das Farinhas, Bahia, formou-se pela Faculdade Medicina da Bahia, mas acabou atuando como professor de Latim do Colégio Pedro II. Esteve bastante envolvido nas lutas políticas da capital do Império e depois da República. Foi um importante abolicionista da Corte, luta na qual lhe acompanhou sua esposa D. Cacilda de Souza, uma mulher negra. Também protagonizou outras lutas trabalhistas no pós-abolição. Defendeu as ideias socialistas e fundou jornais como *A Democracia* (1890) e *A União Federal* (1890-1891). Ver Evaristo de Moraes, *A Campanha abolicionista...*; José Murilo de Carvalho, *Os bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo, Companhia das Letras, 1987; Eduardo Silva, “Resistência negra, teatro e abolição da escravidão”, *Anais da Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica*, 2006 (Sociedade, Cultura e Poder no Império). Disponível em: <http://sbph.org/2006/sociedade-cultura-e-poder-no-imperio/eduardo-silva#sdendnote2sym>. Acesso em: dez. 2010.
27. Raymundo de Magalhães Júnior chegou a registrar essa suspeita, mas não a levou a sério, preferindo não citar as associações entre Romero e o Corsário levantadas por Patrocínio e se limitar ao conteúdo apresentado por aquele na *Revista Brasileira* (Raymundo Magalhães Júnior, *A Vida Turbulenta de José do Patrocínio...*, pp. 102-115).
28. Sílvio Romero, “A questão do dia: a emancipação dos escravos”, *Revista Brasileira*, ano 2, tomo 7, jan. 1881, Rio de Janeiro: N. Midosi Editor, 1881, p. 192.
29. A ilha de Santa Cruz foi colonizada pela Dinamarca, país europeu que ostenta o posto de primeira nação a abolir o tráfico transatlântico de gente escravizada, em 1792. O fim desse comércio levou a algumas reformas no intuito de evitar o esgotamento da mão de obra na colônia cuja economia era baseada na cultura de açúcar e algodão. A substituição do termo “escravo” por “não livre” e o estabelecimento de escolas de primeiras letras foram seguidos pela lei de 28 de julho de 1847, que tornava livres os negros nascidos a partir de então e estipulava um prazo de doze anos para a emancipação integral dos demais. Tais medidas foram vistas como mais limitadas que as da abolição promovida nas Ilhas Ocidentais britânicas em 1833. Em 1848, a morte do rei Cristiano VIII em janeiro, as notícias da “revolução francesa” e do fim da escravidão em Guadalupe, Martinica e Guiana Francesa serviram como outros incentivos. Apesar das promessas de garantia de emancipação feitas pelo governador geral Peter von Scholten, uma greve dos trabalhadores negros foi silenciosamente organizada e deflagrada em diferentes partes da ilha em julho daquele ano, com o objetivo de se alcançar a liberdade de fato. O governo assinou uma declaração emancipacionista no dia 3, mas isso não marcou o fim do conflito, tendo em vista o ataque promovido por soldados que feriram e levaram a morte muitos dos revoltosos, que até então exibiam uma postura relativamente moderada. A revolta acabou se estendendo por mais cinco dias, sendo seguida pelo assassinato de mais gente e o banimento de alguns líderes que colaboram com o governo na tentativa de recuperar o controle da situação no fim das

- contas. Outro decreto real “abolicionista” foi assinado em setembro de 1848, mas, sob a governança de Hansen, os fazendeiros foram contemplados pela criação do “Ato do Trabalho” [Labor Act], de 1849. Tido como uma das mais restritivas leis trabalhistas vistas nas Índias Ocidentais, esse dispositivo foi interpretado pelos trabalhadores como uma tentativa de reescravização, o que os levou à greve de julho de 1849, prontamente reprimida. Alegando exemplos dados pela Inglaterra, França e Suécia, antigos escravistas ainda entraram com ações com objetivos indenizatórios pela “perda” dos antigos escravos formais. Mas o que, efetivamente, se viu foi a permanência autorizada por muitas décadas de práticas escravistas e discriminatórias antinegros, pautada até mesmo na hierarquização das cores via mestiçagem. Sobre o assunto, ver: Junius P. Rodriguez (ed.), *Enciclopedia of Slave Resistance and Rebellion*, v. 2 – O-Z and primary documents. Westport, CT: Greenwood Press, 2007, pp. 433-435; “Petition for compensation for the loss of slaves by emancipation in the Danish West Indies”, *The Journal of Negro History*, vol. 2, n. 4, out. 1917, pp. 423-428; Clifton E. Marsh, “A Socio-Historical Analysis of the Labor Revolt of 1878 in the Danish West Indies”, *Phylon*, vol. 42, n. 4, 1981, pp. 335-345.
30. Sílvia Romero, “A questão do dia: a emancipação dos escravos”..., pp. 196-197.
31. Thomas Huxley apud Sílvia Romero, “A questão do dia: a emancipação dos escravos”..., p. 198.
32. Sílvia Romero, “A questão do dia: a emancipação dos escravos”..., pp. 198 e 202. Não por acaso, esse artigo foi longamente citado por Nina Rodrigues em: *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador, Editora Guanabara, 1894.
33. *Gazeta de Notícias*, 7 fev. 1881, p. 1.
34. *Ibidem*, pp. 1-2.
35. Machado de Assis, que também disse coisas que mexeram com o orgulho de Sílvia Romero, recebeu várias doses de palavras ácidas. As agressões dissimuladas em críticas literárias não escondiam a satisfação do “filósofo” em se remeter à origem racial e social de Machado. Ver Sílvia Romero, *Machado de Assis: estudo comparativo de literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Laemmert & Cia, 1897; Sílvia Romero, *Estudos de literatura contemporânea*. Rio de Janeiro/Aracaju: Imago/Universidade Federal de Sergipe, 2002.
36. José de Alencar, *O Demônio Familiar*. São Paulo: Martin Claret, 2005. Joaquim Manoel de Macedo, *As Vítimas-Algozes: quadros da escravidão*, 3.ed. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa; São Paulo: Scipione, 1991. O livro de Macedo, composto pelas narrativas “Simeão, o crioulo”, “Pai-Raiol, o feiticeiro” e “Lucinda, a mucama”, é tido como uma obra abolicionista e foi dedicado a convencer senhores de escravos e defensores do sistema sobre necessidade do fim da escravidão, mediante uma suposta adaptação literária de episódios que

revelariam a natureza nefasta dos escravizados e do quão degenerativa era convivência com eles.

37. Gazetinha, 12 fev. 1881, pp. 2-3. Sílvio Romero voltaria a tratar Patrocínio nesses termos na quarta parte do artigo, quando negaria a Patrocínio a possibilidade de se pensar como um intelectual e, portanto, não estaria autorizado a tratar da trajetória dos professores do Colégio Pedro II: “Ele não está reto a doutrinar a nação: está de quatro pés a escoicear os homens... É que ele não é um escritor no alto sentido da palavra, é que o Demônio Familiar não passa de um folhetineiro ávido de escândalo e frivolidades” (Gazetinha, 16 fev. 1881, p. 2).
38. Gazetinha, 13 fev. 1881, pp. 2-3.
39. Gazetinha, 14 fev. 1881, pp. 1-3.
40. Gazetinha, 13 fev. 1881, p. 2; e 17 fev 1881, p. 2.
41. Nelson Werneck Sodré, *História da Imprensa no Brasil*. 4.ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1999. Ver também Roberto Ventura, *Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil, 1870-1914*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
42. Os artigos de Patrocínio foram publicados na Gazeta da Tarde, entre 13 e 21 de fevereiro de 1881.
43. Gazeta de Notícias, 13 fev. 1881, p. 2.
44. Gazeta de Notícias, 17 fev. 1881, p. 2.
45. Laffitte apud Gazeta de Notícias, 18 fev. 1881, p. 2. Pierre Laffit considerava-se sucessor direto de Augusto Comte e manteve diálogo estreito com positivistas brasileiros. Para uma abordagem da influência das ideias de Laffit e de outros positivistas acerca do escravismo e das teorias raciais, no Brasil da segunda metade do século XIX, ver: Rafael Reis Pereira Bandeira de Mello, “A militância do Apostolado Positivista do Brasil em favor da abolição da escravidão por intermédio de opúsculos e correspondências (1881-1888)”, *Anais do XV Encontro Regional de História da Anpuh-Rio*, 2012. Disponível em: <http://www.encontro2012.rj.anpuh.org/resources/anais/15/1338250807ARQUIVOTrabalhoANPUH2012-1.pdf>. Acesso em: nov. 2013.
46. Gazeta de Notícias, 18 fev. 1881, p. 2; 19 nov. 1881, p. 2; e 21 fev. 1881, p. 2.
47. Gazeta de Notícias, 17 fev. 1881, p. 2.
48. Gazeta de Notícias, 19 fev. 1881, p. 3; 21 fev. 1881, p. 2; e 22 fev. 1881, p. 2.
49. Gazeta de Notícias, 23 fev. 1881, p. 2.
50. Gazeta de Notícias, 25 fev. 1881, p. 2.

Corsário, 6 abr. 1881, p. 3.

51.

52. A título de curiosidade, nem mesmo Machado de Assis se safou do sabre do Corsário. Para se ter um exemplos das ironias a ele dirigidas, que remetiam a seu emprego, à sua cor e a sua produção literária, ver: Corsário, 8 mar. 1883, p. 2; 17 mai. 1883, p. 3; e 25 set. 1883, pp. 1-3.

53. Ver Corsário, 16 fev. 1881, p. 4; 22 jun. 1881, p. 1; 23 ago. 1881, pp. 1-2.

Capítulo 6

André Rebouças e o Pós-abolição: entre a África e o Brasil (1888-1898)*

Hebe Mattos

Compreenda Meu Santinho que estou cansadíssimo do mundo, da vida, e sobretudo da tal civilização... Espero que Deus conceda-me o Fim n'África e que possa ali alcançar o repouso eterno.

Sempre Mto do Coração.

André Rebouças¹

André Rebouças é um dos intelectuais abolicionistas mais conhecidos e estudados. Deixou copioso material autobiográfico. Seu diário, mais de 20 grossos cadernos, escritos entre 1863 e 1891, e algumas das cartas dos volumes de Registro de Correspondência, foram publicados em livro, editado por Ana Flora e José Inácio Veríssimo, em 1938. Os originais do Diário e do Registro de Correspondência foram, depois disso, também trabalhados por diversos autores². Nenhum enfatizou, porém, os escritos dos últimos anos de vida do personagem, em especial a intensa correspondência dos anos que passou em viagem no continente africano.

O presente texto revisita as cartas transcritas por André Rebouças nos seus cadernos de Registro de Correspondência, entre os anos de 1891 e 1893, em que planejou e realizou sua viagem a África e alguns artigos de sua autoria publicados no mesmo período³. A hipótese básica é que a decisão de viagem à África está diretamente relacionada com o contexto do pós-abolição no Brasil e marca uma profunda inflexão na construção de si de André, sobretudo no que diz respeito à sua identidade racial.

Filho do Conselheiro Antônio Rebouças, “homem pardo” – nos termos da época –, advogado autodidata, que se destacou nas lutas de independência da Bahia e se tornou um dos maiores juristas do Império⁴, André Rebouças recebeu educação esmerada. Recusado na aristocrática Escola da Marinha, juntamente com o irmão Antônio, provavelmente em função de suas origens, estudou na Escola Militar, depois Politécnica, formando-se Engenheiro Militar na Escola de Aplicação da Praia Vermelha, em 1860. Ele e o irmão completaram sua formação na Europa, em viagem de estudo financiada pelo pai. Liberado da função de engenheiro militar por questões de saúde, durante a Guerra do Paraguai, tornou-se professor da Escola Politécnica, além de engenheiro civil e empresário, como gostava de se

autorrepresentar. Abolicionista de primeira hora, notabilizou-se na defesa de projetos para a modernização do país, entre os quais se incluíam com destaque a abolição da escravidão e a democratização da propriedade fundiária. Mais de um biógrafo destacou sua crença no liberalismo “à americana” como principal característica de seu pensamento político. Apesar da admiração pelos Estados Unidos, foi monarquista. Amigo pessoal de Pedro II, acompanhou-o no exílio na Europa. Após a morte do Imperador, morou na África e, depois, em Funchal, na Ilha da Madeira, onde morreu, em 1898. No exílio, André cessou de escrever o Diário, mas desenvolveu a prática de transcrever em um caderno as cartas que escrevia. De uma maneira geral, transcrevia as cartas uma após a outra em ordem cronológica, mas algumas vezes começava a transcrição no verso em branco de alguma página, quando o caderno estava terminando, continuando algumas páginas depois. Anotações em azul, provavelmente de Inácio José Veríssimo à época da edição do Diário, funcionam quase como índice dos interlocutores de cada carta e criaram uma numeração para as páginas dos Cadernos.

Os últimos anos de vida de André Rebouças e as cartas por ele escritas do exílio são marcados por profunda depressão. Leo Spitzer é o único dos biógrafos de André que prioriza basicamente esta fase de sua vida, pois enfatiza em sua análise o sentimento de marginalidade que a teria caracterizado, eixo da interpretação do livro *Lives in between*⁵. Sem negar a importância do estado d’alma de André, na produção dos seus últimos escritos, não vou me concentrar, entretanto, nele. É a partir do contexto sócio-histórico do pós-abolição no Brasil e da colonização europeia na África que buscarei entender a produção epistolar de André Rebouças no período.

Não há dúvidas da depressão que o acompanhou em seus últimos anos de vida. A forma como foi vivida, porém – como aguda consciência de suas origens africanas –, ilumina muito além das dificuldades pessoais por ele enfrentadas. Nas cartas do exílio, de forma contundente, André quebrou o silêncio sobre sua identidade racial, até então predominante em sua vida pública e na narrativa de si registrada no diário.

Com a queda da monarquia no Brasil, André Rebouças decidiu acompanhar a família imperial no exílio. Estava firmemente convencido de que a república havia sido um golpe produzido pelos ressentimentos das antigas oligarquias escravocratas, especialmente por seu temor de verem implementadas reformas que levassem à “democracia rural”, que – do seu ponto de vista – deveria golpear o latifúndio e complementar a obra da abolição. Nunca mais voltou ao Brasil. Ainda nos primeiros anos na Europa, uma pequena revolução se processou na forma com que até então expressava sua identidade pessoal nas cartas que escrevia. Em outubro de 1891, em Cannes, onde aguardava a morte do ex Imperador D. Pedro II, em carta para José Carlos Rodrigues, pela primeira vez referiu a si mesmo como “o Negro André”, identificação que se tornaria comum a partir de então⁶.

José Carlos Rodrigues era nada mais nada menos que o proprietário do *Jornal do Commercio*, um dos mais influentes veículos de imprensa da jovem república brasileira. Sem dúvida, um dos motes da correspondência entre ambos era a tentativa de André de se manter em dia com os rumos políticos

do Brasil e influenciá-los de algum modo. André sugeria pautas para o jornal, tecia loas ao ex-imperador moribundo, fazia acusações morais ao novo governo republicano. André Rebouças e José Carlos Rodrigues haviam se conhecido na visita de André a Nova York, realizada entre junho e julho de 1873, e desde então mantiveram contato.

José Carlos Rodrigues é uma personagem interessante e original do final do século XIX. Filho de fazendeiros de Cantagalo, nascido em 1844, exilou-se do Brasil depois de ser processado por fraude como funcionário público, tendo então se radicado nos Estados Unidos. Ali, publicou de 1870 a 1879 um jornal em português, O Novo Mundo, veiculando, sobretudo, notícias sobre a sociedade e a política dos Estados Unidos para um público brasileiro⁷.

Rodrigues converteu-se ao protestantismo ainda quando vivia no Brasil, tendo tornado-se extremamente crítico ao catolicismo. Escreveu diversos livros sobre religião e traduziu a Bíblia protestante para o português. Foi sob a proteção de José Carlos Rodrigues que André Rebouças fez toda a sua viagem aos Estados Unidos, tendo se tornado depois disso colaborador frequente do Novo Mundo.

O Novo Mundo acompanhava atentamente o contexto racial pós-guerra de secessão. Rodrigues era um abolicionista, crítico das práticas segregacionistas nos Estados Unidos, inicialmente entusiasmado com a defesa republicana de concessão de plena cidadania aos libertos da escravidão. Em alguns anos, porém, convenceu-se dos desmandos e da corrupção praticados durante a chamada Reconstrução Radical, patrocinada pelos republicanos no sul do país. Esse tipo de avaliação esteve na base da crescente perda de direitos civis por parte dos negros nos EUA nas décadas seguintes. De todo modo, em 1874, um ano após a visita de André Rebouças, a legalidade da segregação racial era tema ainda em discussão, e objeto explícito de crítica em O Novo Mundo⁸. André Rebouças sofreu na pele a experiência da segregação racial em sua visita, mas mesmo assim ficou encantado com o progresso técnico e o desenvolvimento econômico estadunidenses⁹.

De fato, muito do que André Rebouças escreveria sobre a África depois da abolição parece sugerir algum contato com o pensamento pan-africanista, em gestação nos Estados Unidos no final do século XIX. A percepção de que os negros do Atlântico eram também africanos, tinham uma “alma” comum com seus irmãos do “Continente Mártir”, e deviam contribuir na missão de cristianizar e civilizar a África se aproxima de forma instigante das proposições pan-africanistas de Alexandre Crummel e Edward Blyden¹⁰. Informações sobre a Libéria, colônia fundada na costa ocidental da África por negros livres dos Estados Unidos, era presença comum nas páginas de O Novo Mundo. Se não houve influência direta, é instigante constatar como a intensificação da importância da questão racial no pensamento científico ocidental, desde 1870 e, em particular, após a abolição da escravidão no Brasil, teria levado André a refletir sobre a questão de forma paralela a importantes intelectuais negros dos Estados Unidos.

No exílio autoimposto, André continuou um intelectual ativo e bem informado, que escrevia incessantemente. Discutia os mais variados problemas do Brasil e do mundo em suas cartas. Não apenas ele, naqueles anos, incorporava a África a sua agenda de estudos. Desde meados do século XIX, as viagens e expedições ao chamado continente negro se sucediam e faziam a fama de cientistas e exploradores.

Seu primeiro artigo sobre o tema, “O Problema da África”, foi escrito ainda em Lisboa, em 7 de novembro de 1890, e publicado no Brasil, na Revista de Engenharia, no ano seguinte. Nele, buscava refletir sobre as relações entre escravidão e racismo.

A África foi sempre o continente da escravidão... A cor preta foi sempre apreciada pelos exploradores de homens como uma justificativa de sua iniquidade... A cor negra veio salvar essa dificuldade moral... Porque todo criminoso quer ter uma justificativa do seu crime¹¹.

Situava no Império Romano a origem do problema, com a construção dos quadros legais da escravidão no Ocidente. Mas nem toda a culpa era ocidental. “Depois da Escravidão Romana, a Escravidão Maometana... É ela que persiste ainda hoje e constitui a dificuldade máxima do Problema da África...”.

Mas, como bem sabia Rebouças, o problema da África se estendia além dela:

Depois da escravidão Romana, depois da escravidão Maometana, devastou a África a escravidão Americana... É tristíssimo ser obrigado a reunir o belo nome da América ao monstro da escravidão... Mas é a verdade... E, antes de tudo, “não ter medo da Verdade”... Não cometer crimes hoje para que as gerações vindouras não se envergonhem do nós... É assim que se faz a Evolução Moral da Raça Humana.

Ainda que otimista com a presença do cristianismo na África, repudiava com veemência o que chamava de Teocracia, que via quase sempre ligada ao escravagismo, como fase da evolução humana a ser superada, conforme a cartilha da filosofia positivista. De todo modo, como já foi adiantado, mostra-se bem informado e bastante otimista com o potencial civilizador da crescente presença do cristianismo no continente. Nesse quesito, reafirmava sua crença evolucionista no progresso humano, considerando o cristianismo superior ao islamismo:

Foram necessários séculos e séculos para expelir da Europa a horda Maometana, e para atirá-la sobre a África; por muito tempo os piratas Argelinos foram o terror da navegação e do comércio no Mediterrâneo: só terminou essa barbárie em 1830 pela ocupação da Argélia pelos Franceses. Agora o combate contra o Islamismo está travado na própria África, desde o Mediterrâneo até os lagos equatoriais... A frente dos Católicos Romanos brilha o Cardeal Lavignerie, outrora bispo de Argel..., os Protestantes de seitas inumeráveis espalham Bíblias por toda a África; uns caminham de Norte ao Sul, seguindo o vale do Nilo prodigioso; outros vão do Sul ao Norte partindo de Capetown e de Pretoria; alguns de Leste a Oeste, de Zanzibar para os grandes Lagos; outros de Oeste para Leste, segundo o circular vale do Congo Livre...

Reconhecendo a responsabilidade europeia e americana no que chama de problema da África, ele contava com os esforços civilizadores de europeus e americanos para reparar os séculos de sofrimento do continente africano e considerava que o Brasil deveria ter um papel nesse processo. No texto, propunha a criação de uma rota a vapor, da Europa ao Pacífico, passando pela costa ocidental da África e pelo Brasil. Segundo o artigo, ainda em 1888, já no momento da abolição, André sonhava para o Brasil um papel de destaque na nova colonização do continente africano.

Considerado do mais alto ponto de vista cosmopolita, o Brasil é a grande oficina da preparação da Humanidade para a conquista científica e industrial d'África... Nossos vindouros – Argonautas desse grandioso futuro partirão deste belo litoral para o Continente, que nos fica em face, para levar-lhe a Civilização, a Indústria e o Progresso, e saldar a grande dívida de gratidão e de reconhecimento, que o Brasil deve à África.

Com a morte do Imperador no início de dezembro, decidiu ele próprio iniciar a empreitada. Viajou para Marselha com o intuito de buscar emprego no Caminho de Ferro de Loanda à Ambaca, “ou em qualquer empresa n'África”¹². E, de fato, ainda em fins de 1891, já estava decidido que partiria no “Paquete Malange, Via Suez” para o continente africano, e que em breve escreveria aos amigos com as notícias do seu novo domicílio em África¹³. De fato, só viajaria em março, e nos meses que passou em Marselha assumiu sua “alma africana” para todos os correspondentes. Entre outras afirmações, declarava-se “meio brasileiro meio africano”; “não podendo voltar ao Brasil”, parecia-lhe “melhor viver e morrer na África”¹⁴.

Em outro artigo escrito ainda em Lisboa, em 1891, intitulado “O Problema Hebreu”, também publicado na Revista de Engenharia, utiliza claramente a noção de raça como sinônimo de nação e de cultura, ao mesmo tempo em que se refere à raça humana “a que todos os povos pertenceriam”, ainda que com suas especificidades socioculturais e em diferentes estágios de civilização¹⁵. A associação entre o problema da África e o problema hebreu é bastante sugestiva do tipo de reflexão identitária que André começava a fazer.

Nas cartas transcritas desse período, descreve detalhadamente seu projeto de expedição à África. Pretendia partir no Pacote Malange, “com o amigo João Nunes Lisboa”, visitar as escalas da Costa Oriental fazendo um minucioso relatório das condições locais e dos melhoramentos possíveis, “tomar em Lourenço Marques um vaporzinho de correspondência para a Costa Ocidental”, “fixar residência em Ambaca ou em qualquer ponto alto do Caminho de ferro”, “trabalhar para desenvolver-lhe o tráfego introduzindo nas zonas marginais a cultura do café”¹⁶.

Em longa carta a Alfredo Taunay, seu mais íntimo amigo e correspondente, escreve sobre o desejo de estar nas “florestas d'África”¹⁷ e dos planos para escrever um livro na sua temporada africana, de título Em Torno d'África¹⁸. Declara-se satisfeito em “trabalhar de graça para o bravo Antônio Julio Machado e para os [...] preavós portugueses e africanos”. “Não sendo mais possível fazer idílios sobre o Brasil passo a idealizar a África”¹⁹. Em resposta a outro amigo, que junto a Taunay se opunha ao projeto de viagem

à África, escreveu que “os alemães de camerum estavam a ensinar a cantar os negrinhos; – como o Africano André Rebouças há de recuar por medo do sol e das inclemências do continente de seus preavós!!!!????”²⁰.

Em 27 de março de 1892, André Rebouças finalmente viajou para o continente africano, através do Canal de Suez (Imagem 1). Em maio estava instalado em Lourenço Marques. Em carta a Taunay, diverte-se em saber que o amigo querido, descendente de franceses, presidente da Sociedade Brasileira de Imigração, dedicada ao desenvolvimento da imigração europeia para o Brasil, e que “nunca se interessara pelos negros”, agora seria forçado a abrir o mapa da África para saber “donde o André contempla o Cruzeiro do Sul para matar saudades do Brasil”²¹.

A primeira impressão de Lourenço Marques foi de deslumbramento com a natureza e a diversidade de línguas, religiões e tipos humanos. Sentia-se feliz “confraternizando com todas as raças humanas; só tendo por inimigos os monopolizadores da terra e os escravizadores dos homens”²². Ficou por ali pouco tempo, rumando em seguida, no Pacote Tinguá, para a África do Sul. O suficiente, entretanto, para mudar seu ponto de vista inicial:

Parti de Cannes, a 8 de janeiro 1892 na intenção de trabalhar no C Ferro de Luanda a Ambaca do amigo Antonio Julio Machado. Sobreveio a crise em Portugal, e só a 27 de Março, pude partir no “Malange” para Lourenço Marques. Ali encontrei o hediondo escravagismo em pleno tripúdio crapuloso. Depois de 20 dias de esforço hercúleo, tive que procurar abrigo para a Higiene Física e Moral nas montanhas de Barbeton a mil metros d’altura²³.

A constatação da continuidade da escravidão em Lourenço Marques, e a sua impotência para combatê-la, foi a primeira decepção de André na viagem. Não era um fato que desconhecia antes da chegada, mas com certeza apresentou proporções e força que inviabilizaram seus planos de lhe dar combate. Em 26 de maio, estava na África do Sul. Confiante na ação dos ingleses na repressão à escravidão e ao tráfico de escravos, decidiu concentrar ali a sua luta, abandonando, pelo menos temporariamente, seus planos de chegar a Luanda. “Na África Oriental ainda estão muito vivos os estigmas do hediondo escravagismo”, escrevia, mas acreditava que “aqui em South Africa, o negro já está evoluindo para a Democracia Rural; já tem casa, plantação...”²⁴.

Fixou-se em Barbeton, a que chamou de “Petrópolis africana”²⁵.

Imagem 1 – Viagem de André Rebouças à África (1891-1893)²⁶



Instalava-se na África do Sul como admirador do sentimento humanitário dos ingleses, que então consolidavam a ocupação imperialista da região em nome da civilização e do combate à escravidão. O ano de 1892 foi de intenso trabalho intelectual. Ao chegar em Barbeton tinha “um sem número de Idílios escritos e por escrever”. Enviara a Taunay para publicar no Brasil o texto “Nova Propaganda – Vestir 300.000.000 de Negros Africanos”²⁷. Um de seus Idílios Africanos, o VI, escrito em Barbeton, em 30 de maio de 1892, foi publicado no Jornal A Cidade do Rio, de propriedade de José do Patrocínio, em 4 de fevereiro de 1893. Sua pergunta central evocou, à historiadora Martha Abreu, o pensamento do intelectual negro estadunidense W. E. B. Du Bois, um dos pais do pan-africanismo do século XX, em seu livro seminal, *The Souls of Black Folk* (1903)²⁸: “Por que o Negro Africano ri, canta e dança sempre?!”.

Por que o Negro Africano ri, canta e dança sempre?! ...

Trajado de luto perpétuo e eterno: coberto de preto incrustado na própria pele!!!...

Por que o Negro Africano ri, canta e dança sempre?! [...]

Carregando pedra áspera e dura, ferro pesado e frio, ou carvão de pedra sujo e sufocante!!!...

Por que o negro Africano ri, canta e dança sempre?! ...

Quando a atroz Retaguarda do feroz Stanley comprou uma negrinha para ver comê-la viva pelos canibais, tomaram os Sketch-books e prepararam os ouvidos para gritos dilacerantes e os binóculos para cenas emocionais... A mísera ergueu os olhos para o Céu, e deixou sorrindo dilacerarem-lhe o ventre...

Por que o Negro Africano ri, canta e dança sempre?!

Quando em Campinas um fazendeiro de São Paulo substituiu, na forca, por mísero preto velho inocente, seu capanga, moço assassino, esse desgraçado percorreu inconscientemente a via satânica dos Auás e dos Caifás: dos juízes e dos jurados corruptos e cínicos: iníquos e vendidos aos escravizadores de homens, usurpadores e monopolizadores do território nacional... Foi só quando o carrasco se aproximou de corda em punho, que o velho negro Africano compreendeu onde ia terminar a infernal comédia... Então, sentou-se sobre os degraus da forca e cantou a canção que lhe ensinara sua mãe, aqui n'África, no continente – Mártir...

Por que o Negro Africano ri, canta e dança sempre?! ...

Dize Jesus, Mártir dos Mártires: dize, Tu para quem não há segredos nem martírios no sacrifício e na Humildade; na dedicação, no Devotamento e na Abnegação... Dize: – Por que o Negro Africano ri, canta e dança sempre?! [...]

Bem aventurados os escravizados, os chicoteados, os insultados, os caluniados, os cuspidos e os esbofeteados.

Bem aventurados os que sofrem injustiças e iniquidades: sequestros e espoliações.

Bem aventurados os que não têm terra, nem casa: nem propriedade, nem família.

Bem aventurados os que não têm Pátria: os que são estrangeiros no seu próprio Continente Africano²⁹.

Durante todo o ano de 1892, trabalhou com afinho em um livro que planejara ainda na Europa e que se encontrava praticamente pronto ao final do ano, com o título Entorno d'África 1889-1893. Propaganda abolicionista socioeconômica - Antropologia - Botânica - Flora Comparada do Brasil e d'África - Astronomia, Meteorologia, etc³⁰. Infelizmente, os originais desse livro não foram, até agora, localizados entre os papéis que deixou.

Em final de maio de 1892, recém chegado a Barbeton, André estava otimista com as possibilidades da África do Sul. Do seu ponto de vista, "era preciso ensinar aos africanos a ler e escrever [...], que fique bem claro que só se pede para o africano a mais elementar justiça; equidade nos pagamentos [...], um pedaço de terra [...]. Negar isso é maldade diabólica"³¹. Entristecia-se com o crescimento da violência política no Brasil e a iminência da guerra civil no país, que pareciam confirmar suas piores previsões sobre os destinos da república recém proclamada³². "Foi uma santa inspiração vir para a África. Tenho aqui o céu, o sol, as estrelas do Brasil. Estou livre de ver os canibalismos das revoluções e dos bombardeamentos"³³.

A maioria de suas cartas estava voltada para os problemas do Brasil. Em 1892, esforçava-se a convencer seus amigos a tentarem evitar a imigração de chineses por contrato para trabalhar na cafeicultura fluminense e paulista. Considerava o trabalho dos coolies uma forma de escravagismo e colocava-se, veemente, "contra a escravização dos míseros chins"³⁴, mas também pensava que os asiáticos tinham uma civilização corrompida pelo ópio e que, por isso, eram indesejáveis para o Brasil. Diferente dos africanos a quem considerava possível civilizar. De todo modo, o que lhe parecia fundamental para o Brasil era a aprovação do imposto territorial, que poderia acabar com a "escravidão branca de Antonio Prado", referindo-se ao trabalho de imigrantes europeus na cafeicultura no estado de São Paulo³⁵.

Em pouco tempo, porém, suas ilusões com a colonização inglesa na África do Sul se desvaneceriam. Com o desenvolvimento da mineração na república do Transvaal, ainda que sob colonização inglesa, André foi atropelado pelas práticas racistas dos boers e o retorno do fantasma do escravagismo. De forma seca, e sem qualquer preparação nas cartas anteriores, escreve a Nabuco e Taunay:

O incêndio do Royal Hotel, em Barbeton, e incessantes conflitos com os escravocratas, determinaram a mudança para Capetown, sede de minimum escravagismo no mísero Continente Africano. Os Republicanos Escravocratas do Transvaal dizem: To make Money is necessary slavery³⁶.

Digam ao Patrocínio que os republicanos escravocratas do Transvaal fazem dos Tamils carrascos dos míseros africanos. A raça Tâmil é a mais forte do Sul da Índia³⁷.

Mais uma vez se sentia impotente na luta contra a presença da escravidão na África. No contexto sul-africano do período, cada vez mais, o racismo se apresentava como base de legitimação dessa continuidade, o que acabava por atingi-lo diretamente.

Em Capetown, conseguiu regularizar a chegada dos recursos vindos de Portugal e do Brasil junto ao Bank of South Africa de modo a sustentar, na África do Sul, o que definia como uma “anti slavery and scientific mission”³⁸. Ainda assim, as práticas de discriminação racial, toleradas pelos ingleses, começavam a lhe atingir. Em dramática carta a Taunay, em 19 de dezembro de 1892, elencará o rol de horrores que a colonização inglesa permitia ou praticava na antes idealizada “South Africa”³⁹. Segundo ele, os ingleses insistiam:

I. Em recusar propriedade territorial ao Africano – Que horror!? O Africano não pode ser proprietário territorial no seu próprio continente Africano!

II. Em recusar ao africano, direitos eleitorais; em sujeitá-lo a leis bárbaras; a julgá-los em tribunais ad-doc; usando e abusando da atroz pena de açoite.

III. Em dar curso à brutalidade yankee de recusar Negros e Mulatos nos hotéis e até fazer dificuldades em vender-lhe nas lojas de moda e perfumaria.

Tudo isso, sem considerar o que acontecia “na hedionda República do Transvaal” – pedidos de indenização dos antigos proprietários pela abolição formal da escravatura pelos ingleses; sistema de barracão, “furtando ao africano o salário”; violências contra turmas inteiras de trabalhadores; espancamentos, como no “horrendo caso” que o teria levado a deixar o Granville Hotel em Barbeton. Ali, linchamentos de Africanos nas estradas repetiriam “os Canibais Yankees do Ohio, do Mississippi, do Missouri”. A retórica de chamar de “canibais” a europeus e americanos, quando dedicados a atos que percebia como de pura selvageria, se fazia cada vez mais presente no seu texto. Apesar disso, a decepção com o liberalismo inglês na África começava a abater sua capacidade de luta. Para ele, cada vez se tornava mais claro que o problema do racismo ia muito além do Transvaal. Segundo André, a colonização inglesa na África do Sul, para sua decepção, conservava “o Africano em completa nudez, no interior das famílias, entre as mulheres e os próprios filhos solteiros, sem vergonhas e sem pudor algum...”; não ensinava “ao Africano, nem Inglês, nem Holandês, nem língua alguma, empregando, no trato doméstico, uma algavaria de Cafre, Holandês, Português”⁴⁰. Concluía, estupefato: “No Graphic, de London, vem representado um africano seminu, servindo de ama seca em Barbeton; carregando no colo uma criancinha e levando pela mão a irmã mais velha!!!!!!”⁴¹.

Seu entusiasmo com os protestantes cessara. Apesar do seu misticismo cristão, não fazia exceções sobre o caráter nefando de todas as religiões para o progresso e a civilização. Para ele, todo missionário era um teocrata

que estimulava sistemas de castas: “eminentemente Castista”, “os Missionários na África ensinam língua Zulu no lugar do Inglês, ou de qualquer outra língua civilizada!”⁴².

Suas cartas, sobretudo a Taunay, evidenciam que ele próprio começa a não estar imune às práticas segregacionistas. Ainda assim, foram preciso alguns meses para que desistisse de sua missão científica e antiescravagista e se decidisse a deixar a África do Sul:

Ora, eu vim para a África não para caçar leões, como um lord, mas sim para combater a escravidão e o monopólio territorial. Desembarquei em Port Said a 2 de abril de 1892 e logo dei o primeiro combate. Claro está que não narro as vitórias por horror ao Quixotismo; mas estou contente comigo mesmo e fico em dúvida se devo morrer na África ou no Brasil⁴³.

As cartas de André Rebouças são um testemunho dramático das contradições e desilusões das ideias liberais no processo de colonização europeia na África, bem como da difusão, muito além do mundo anglofônico, do tipo de cultura política que daria origem ao pan-africanismo – a que Paul Gilroy chamou de dupla consciência dos intelectuais negros do Ocidente⁴⁴. Em junho de 1893, o livro *Em torno D’África* estava parado, “na impossibilidade de publicação em Capetown”⁴⁵, enquanto a guerra civil no Sul do Brasil entristecia André Rebouças e o deixava sem vontade de retornar à Pátria⁴⁶. Decidiu, então, partir para Funchal, na Ilha da Madeira, onde amigos portugueses tinham correspondentes. Na sua última carta de Capetown a Taunay, anunciou sua partida como um “novo capítulo na Odisseia deste mísero Ulysses Africano”⁴⁷.

Em sua aventura africana, André Rebouças descobrira desolado que a imposição da dominação colonial europeia na África só fizera aprofundar as barreiras raciais produzidas pelo tráfico negreiro. Face a um contexto desconcertante para suas convicções liberais, sua autoidentificação racial como negro e africano se aprofundaria. No final do ano de 1893, já na Ilha da Madeira, agradece a Taunay a ajuda permanente à sua vida de “engenheiro e empresário” com todo o “ardor de seu grato coração Africano”⁴⁸. Ali, durante um bom tempo, alimentou a ideia de retornar ao “Continente Mártir” para conhecer a costa ocidental. “Como lhe disse na carta de 20/6 passado, cheguei aqui pelo Skol, no dia 2 ... – Esperarei aqui o termo dos horrores que assolam nosso mísero Brasil, ou irei ainda à Costa Ocidental da África?... Só Deus o sabe...”⁴⁹.

Em seus últimos anos de vida, André ainda acreditava nas virtudes e na capacidade do africano de tornar-se colono e converter-se aos valores do individualismo e da propriedade privada. Para ele:

O horror dos horrores é impedir ao Africano possuir uma nesga de terra na sua própria África. Abolir esta iniquidade e promover a constituição de núcleos de colonos Africanos com família, choupana e um lote de terras de poucos hectares é a primeira dessas reformas humanitárias⁵⁰.

Insistia também em chamar de bárbaros a europeus e americanos, desconstruindo a associação entre raça e civilização. Considerava que “o meio mais eficaz e enérgico para civilizar os bárbaros ou semibárbaros, da

Europa, da África, da América e da Ásia, para emancipar os servos e os escravos, consiste em lhes atribuir uma propriedade fundiária individual”⁵¹. O poder dos monopolizadores da terra no Brasil permaneceu nos seus escritos como principal crítica à república brasileira, pois manteria incompleta a obra da abolição. Com o coração africano, mas sempre liberal, seu fim trágico é indissociável da envergadura de sua frustração com as esperanças de reforma e progresso social que lhe haviam animado por toda a vida.

Notas

*. Este texto é uma versão ligeiramente modificada de paper apresentado ao Seminário Internacional Histórias do Pós-Abolição no Mundo Atlântico, realizado na Universidade Federal Fluminense, de 14-16 de maio de 2012, com anais publicado em e-book: Carolina Vianna Dantas et alii (orgs.), Histórias do Pós-Abolição no Mundo Atlântico, vol. I. Niterói: EDUFF, no prelo.

1. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. IV, 1891-1892, carta a Santinhos (José Américo dos Santos), p. 638, imagem 1594, Marselha, 17 jan. 1892.
2. Leo Spitzer, *Lives in Between: assimilation and marginality in Austria, Brazil, West Africa 1780-1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989; Maria Alice Rezende de Carvalho, *O Quinto Século. André Rebouças e a Construção do Brasil*. Rio de Janeiro: IUPERJ/UCAM/ Editora Revan, 1998; Alexandro Dantas Trindade, *André Rebouças: da Engenharia Civil à Engenharia Social*. Tese de doutorado em sociologia. Campinas: Unicamp, 2004.
3. Fundação Joaquim Nabuco – Recife (FJN)/LABHOI-UFF (cópia digitalizada), Coleção André Rebouças, Registro da Correspondência, vol. IV (1891-1892); Registro da Correspondência, vol. V (1892-1893).
4. Sobre Antônio Rebouças, ver Keila Grinberg, *O Fiador dos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001; e Hebe Mattos, *Escravidão e Cidadania no Brasil Monárquico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
5. Ver Leo Spitzer, *Lives in Between...*, especialmente cap. 6.
6. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. IV, 1891-1892, carta a José Carlos Rodrigues, p. 517, imagem 1465, Cannes, 29 out. 1891.
7. Ver George C. A. Boehrer, “José Carlos Rodrigues and O Novo Mundo, 1870-1879”, *Journal of Inter-American Studies*, vol. 9, n. 1, jan. 1967, pp. 127-144.
8. “Os Emancipados como políticos”, *O Novo Mundo*, 23 out. 1874, p. 14.
9. André Rebouças, *Diário e Notas Autobiográficas*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938, pp. 245-259.

- Alexander Crummell, "Liberia's Contribution to Letters and Theology: The Future of Africa"; e Edward W. Blyden "Liberia's Offering", *African Repository*, dez. 1862, p. 26116.
11. Ver André Rebouças, "O Problema da África", *Revista de Engenharia*, n. 249-251, 14 jan.-14 fev. 1891.
 12. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. IV, 1891-1892, carta a Santinhos (José Américo dos Santos), pp. 609-638, imagens 1564-1594, Marselha, 17 jan. 1892.
 13. Entre outras, André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. IV, 1891-1892, carta ao Barão da Estrela, p. 596, imagem 1550, Marselha, 25 dez. 1891.
 14. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. IV, 1891-1892, carta a Conrado Weismann, p. 604, imagem 1558, Marselha, 12 jan. 1892.
 15. Ver André Rebouças, "O Problema Hebreu", *Revista de Engenharia*, n. 258-260, 28 mai.-28 jun. 1891.
 16. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. IV, 1891-1892, carta a Antônio Julio de Machado, p. 614, imagem 1570, Marselha, 31 jan. 1892.
 17. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. IV, 1891-1892, carta a Taunay, p. 616, imagem 1572, Marselha, 31 jan. 1892.
 18. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. IV, 1891-1892, cartas a Taunay, p. 616, imagem 1572, Marselha, 31 jan. 1892 e p. 617, imagem 1573, Marselha, 12 fev. 1892.
 19. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. IV, 1891-1892, cartas a Taunay, pp. 623-624, imagens 1579-1580, Marselha, 22 fev. 1892.
 20. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. IV, 1891-1892, carta a Octavius Haupt, p. 626, imagem 1582, Marselha, 3 mar. 1892.
 21. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. IV, 1891-1892, carta a Taunay, p. 664, imagem 1623, Lourenço Marques, 4 mai. 1892.
 22. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. IV, 1891-1892, carta a Taunay, p. 651, imagem 1610, Lourenço Marques, 14 mai. 1892.
 23. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. V, 1892-1893, carta a Taunay, p. 709, imagem 1678, Barbeton, 25 nov. 1892.
 24. André Rebouças, *Registro de Correspondência*, vol. V, 1892-1893, carta a Rangel Costa, p. 673, imagem 1641, 14 jun. 1892.

- André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. IV, 1891-1892,
25. carta a Antonio Julio Machado, p. 668, imagem 1627, Barbeton, 28 mai. 1892.
26. Mapa da viagem elaborado por Matheus Serva Pereira, assistente de pesquisa no projeto, como bolsista de Iniciação Científica, CNPq, 2006.
27. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. IV, 1891-1892, carta a Taunay, p. 665, imagem 1624, Barbeton, 17 jun. 1892.
28. Martha Abreu, "O 'Crioulo Dudu': Participação Política e Identidade Negra nas histórias de um músico cantor", *Topoi*, v. 11, n. 20, jan.-jun. 2010.
29. André Rebouças, "Idílios Africanos VI", *Cidade do Rio*, 4 fev. 1893, p. 1. Ideado em Krokodil Poorta, 23 de maio de 1892; Escrito em Barberton a 30 de maio de 1892.
30. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta a Taunay e Nabuco, pp. 716-723, imagens 1685-1692, Barbeton, 21 dez. 1892.
31. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. IV, 1891-1892, carta a Antonio Julio Machado, p. 668, imagem 1627, Barbeton, 28 mai. 1892.
32. Nos anos de 1892 e 1893, eclodiram no Brasil a chamada Revolta da Armada (1892-1893) e a Revolução Federalista no estado do Rio Grande do Sul (1893-1895).
33. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta ao Barão da Estrela, p. 685, imagem 1654, Barbeton, 29 jul. 1892.
34. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta a Taunay, p. 710, imagem 1679, Barbeton, 25 nov. 1892.
35. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta a Taunay, p. 710, imagem 1679, Barbeton, 25 nov. 1892.
36. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta a Taunay e Nabuco, p. 711, imagem 1680, Barbeton, 12 dez. 1892.
37. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta a Taunay e Nabuco, p. 712, imagem 1681, Barbeton, 12 dez. 1892.
38. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta ao Bank of South Africa, p. 720, imagem 1689, Capetown, 19 dez. 1892.
39. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta a Taunay, p. 734-736, imagens 1703-1705, Capetown, 23-27 dez. 1892.
40. Ibidem.
41. Ibidem.

- Ibidem.
- 42.
43. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta a Taunay, p. 773, imagem 1744, Capetown, 4 abr. 1893.
44. Ver Paul Gilroy, O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Editora 34/CEAA-UCAM, 2001.
45. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta a Taunay, p. 787, imagem 1763, Capetown, 12 jun. 1893.
46. Ibidem.
47. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta a Taunay, p. 791, imagem 1767, Capetown, 20 jun. 1893.
48. Ver André Rebouças. Diário e Notas Autobiográficas..., pp. 407-408.
49. André Rebouças, Registro de Correspondência, vol. V, 1892-1893, carta ao Barão da Estrela, p. 791, 1777, Ilha da Madeira, 4 jul. 1893.
50. Ibidem.
51. “Le moyen le plus efficace et le plus énergique pour civiliser les barbares, ou semi-barbares, de l’Europe, de l’Afrique, de l’Amérique et de l’Asie, pour émanciper les serfs et les esclaves, consiste à leur constituer une propriété foncière individuelle”. Apud André Rebouças, Diário e Notas Autobiográficas, pp. 428-429. Carta de 23 de abril de 1895, ao Conselheiro Augusto de Castilho, citando Jean Garnier.

Capítulo 7

O voo de Ícaro: Arthur da Rocha e o mundo letrado na Porto Alegre do final do século XIX

Cássia Daiane Macedo da Silveira

Marcus Vinicius de Freitas Rosa

“Fui ao baile da União Familiar. Às 9 horas fiz a minha entrada solene no salão, com aquele garbo que me é peculiar”¹. Assim descreve sua aparição em um baile o cronista K. Zeca, que, ao longo do ano de 1878, se manifestou sempre entre o tom provocativo e o jocoso, causando polêmica e fazendo amigos e inimigos, pelas páginas semanais do periódico literário Álbum de Domingo, publicado em Porto Alegre.

Se a crônica é um gênero caracterizado pela tentativa de intervenção na realidade que, ao mesmo tempo, busca descrever², então podemos pensar que K. Zeca não adentrava com “garbo” e ar “solene” apenas os bailes das boas famílias da cidade: ele adentrava também seus lares. Talvez por essa razão ele tenha sido tantas vezes acusado de “bisbilhoteiro” e “linguareto”. De fato, K. Zeca, que não tinha papas na língua, contava, de forma nada lisonjeira e às vezes em tom muito irônico, os segredos mais inconvenientes dos ilustres cidadãos porto-alegrenses. Ele era informal:

Conversava calorosamente perto de uma porção de moças um elegante da nossa sociedade.

Passa-lhe por perto uma dessas grisettes azevichadas que, puxando-lhe furtivamente a sobrecasaca, diz-lhe não sei que amabilidade entre dentes.

Ele deixa a companhia em que estava, segue apressado a *houiri noire*, e quando se esperava que fosse castigar com um soco a seu atrevimento, leva a mão aos lábios e diz-lhe baixinho:

– Não fale comigo entre famílias...³

O trecho acima, que supostamente descrevia um inesperado encontro observado pelo cronista, alerta para o tom duro e assustado do “elegante” porto-alegrense, que não deve ter gostado nada de ver-se nas páginas do jornal, mesmo que seu nome não tenha sido revelado. Se é que este elegante existiu, por certo quis saber quem era o tal K. Zeca que o havia observado em tão delicada situação. A crônica é entendida, desde o seu surgimento, como um gênero literário dialógico, no sentido de que necessita diretamente da interação com o seu leitor. Muitas vezes pensado como um gênero menor, ou porque “corrido” e “ligeiro”, escrito “às pressas”, ou por não conter pretensões de posteridade – como o romance, por exemplo –, a crônica, a escrita da crônica, em geral, é precedida por uma preparação consciente e meticulosa do seu autor, que cria um narrador (ou narradores) com um perfil particular e que deve tratar de uma temática mais ou menos específica. Como parte deste perfil, muitas vezes, o autor da crônica cria um pseudônimo que identifica o narrador, mas que não necessariamente esconde ou representa o autor⁴.

Em suas crônicas, K. Zeca brinca com o ocultamento de sua verdadeira identidade: “O Rodrigo, do café, anda louco por saber quem é o K. Zeca. Pobre Rodrigo!... Perdes bem o teu tempo, procurando-o...”⁵. É difícil saber até que ponto as pessoas sabiam ou não quem era o “bisbilhoteiro” cronista que tantas ameaças fazia de revelar os mais obscuros segredos da pequena Porto Alegre. Contudo, o certo é que em boa medida ele andava a incomodar muita gente e uma das dificuldades impostas ao leitor que, hoje em dia, procura se aventurar nas crônicas do passado, é compreender as razões desses desafetos.

Um exemplo pode ser encontrado em uma crítica que fez da apresentação teatral de certa companhia dramática. Sendo um de seus grandes prazeres ir ao teatro, conforme ele mesmo gostava de anunciar, também arriscava a fazer suas críticas teatrais, sempre demonstrando bastante conhecimento das distintas vertentes do período. Nessa ocasião, porém, um ator de nome Eusébio parece ter desejado saber a opinião do ilustre K. Zeca sobre sua atuação – ao menos é o que nos diz o próprio cronista, após longa digressão sobre as péssimas qualidades dramáticas do dito Eusébio: “O Sr. Eusébio tinha muitos desejos de ouvir a minha opinião franca a seu respeito; pois aí fica, ainda que eu possa futuramente arrepender-me de ter gasto cera com tão ruim defunto. O tempo é precioso e não se deve desperdiçar”⁶.

K. Zeca, em geral brincalhão, desta vez ofendia frontalmente o ator Eusébio que, apesar de ser “tão ruim defunto”, mereceu um bom espaço da coluna

semanal. O leitor destas crônicas, hoje muito distantes de nosso próprio tempo, se pergunta neste ponto sobre o porquê de tanta hostilidade contra o tal Eusébio... e o próprio K. Zeca continua, quem sabe a trazer-nos uma explicação: “Tenho pena de ver-me forçado a dizer aqui, a propósito do benefício do [ator] Mayrink, de quem gosto, estas cousas um pouco pesadas, mas quando se é mordido nos calcanhares pelos cães, a vingança mais pronta é dar-lhes de pronto um pontapé”⁷. O leitor (nosso contemporâneo), ainda desanimado, pois o K. Zeca não lhe esclareceu nada – a não ser, quem sabe, sobre a existência de algum tipo de rivalidade entre ele e Eusébio – segue a leitura da crônica e, desta vez, se pergunta onde está o sentido oculto deste pequeno e insólito acontecimento do passado que, de tão insignificante, já foi há muito esquecido (e não é verdade que uma crônica só era lembrada até a semana seguinte, quando saía, finalmente, a outra?): “Os chicotes custam caros (1\$ 600 rs.) e não aconselho ao Sr. Eusébio que gaste esse dinheiro; se precisar de algum, para castigar na face a certa pessoa que ele e eu conhecemos, venha a mim, que posso obsequiá-lo com o instrumento do castigo. A generosidade é o meu fraco”⁸.

Se o leitor que até aqui vem acompanhando nosso raciocínio também não chegou nem perto de destrinchar o significado desses efêmeros e cotidianos episódios, cremos que ficou evidente o desafio da análise de séries de crônicas pelo historiador. Em constante diálogo com seu tempo – e com seu tempo mais imediato e fugidio, o tempo do dia-a-dia, da feira, do último baile, da moça sentada na terceira fileira do teatro que usava uma flor vermelha nos cabelos – e com seu leitor, as crônicas tendem a ser de difícil entendimento pela posteridade. Por outro lado, são capazes de revelar experiências de indivíduos do passado que permanecem perdidas, se nelas nos detivermos com mais atenção e minúcia. Mas qual o interesse, afinal, por experiências de indivíduos pouco ou nada expressivos de um passado já remoto? Por que o olhar de K. Zeca sobre a cidade pode ser importante em nossos dias? Se o intérprete da crônica deve dar atenção às redes de interlocução a partir das quais ela é escrita, decifrando o processo de sua elaboração narrativa, talvez uma boa primeira medida seja encontrarmos o criador de K. Zeca e entendermos um pouco de seus principais interesses naquele ano de 1878, quando escrevia para o Álbum de Domingo.

Carteiro dos Correios e Telégrafos de Porto Alegre, Arthur Rodrigues da Rocha (1859-1888)⁹ certamente tinha bastante contato com as famílias que recebiam e enviavam correspondência na cidade. Como se não bastasse, ele fazia questão de comparecer aos eventos que ocorriam e de, neles, observar com atenção toilettes e namoricos. Cenas indiscretas sempre eram de muita valia. O teatro era uma de suas paixões e, além de estar presente em muitas das peças em cartaz, Arthur da Rocha também escrevia as suas próprias. Seus dramas O Filho bastardo e O anjo de sacrifício e a comédia Por causa de uma camélia já haviam sido encenados no Teatro São Pedro pela Sociedade Dramática Particular Luso-Brasileira em 1876¹⁰ e seu novo drama José era anunciado para meados de 1878, como inauguração da Sociedade Dramática Particular Ginásio Dramático.

O interesse de Arthur da Rocha pelo teatro pode ser entendido como um ofício familiar: ele era filho do ensaiador teatral José Rodrigues da Rocha. Filho de negro, Artur da Rocha também o era: um negro nascido livre,

escritor dramático, conhecedor das diferentes estéticas vigentes no período, que julgava a atuação e o texto de homens brancos, além, é claro, de julgar também seus comportamentos sociais de um modo mais geral, por meio da escrita repleta de ironia acerca das classes elegantes locais.

Lilia Moritz Schwarcz nos traz a notícia, descrita em um jornal paulista, que versava sobre um “crioulo de bigode, pince-nez e cavagnac”¹¹, precisamente no ano de 1878. Atrevido, dizia-se ainda “leitor de Varella”, cujos versos recitava com “pose”, tal qual um literato... Schwarcz aponta, através desta passagem, para um consenso existente no período que “ao mesmo tempo que cria o ‘crioulo de cavagnac, leitor de Varella’, duvida dele”¹². De fato, com a proximidade da abolição, disseminava-se o medo dos homens “de cor” – medo este, conforme nos indica Célia Maria Marinho de Azevedo, que impunha aos negros restrições tanto legais quanto costumeiras, consolidando hierarquias que não mais necessitassem de um aparato jurídico de sustentação, como era o caso da escravidão. Aos negros, caberia apenas o trabalho disciplinado e constante¹³.

Arthur da Rocha, vestindo-se e comportando-se como qualquer literato de sua época, frequentava o Teatro São Pedro “com o garbo que lhe era peculiar”, fazendo troça da elite branca pela imprensa literária e recreativa da capital da Província. Mas não o fazia de incauto: tinha muita consciência dos preconceitos que o cercavam, tanto que, por meio de K. Zeca, nas crônicas semanais dos jornais onde escrevia, chegava a explicitá-los. A citação abaixo refere-se a uma crônica na qual K. Zeca trata de um sarau promovido pela Sociedade Parthenon Literário – associação de homens de letras que, certamente, foi a mais importante do gênero no Rio Grande do Sul oitocentista. No referido sarau, um homem da plateia teria ficado injuriado e dito

Que os oradores que tiveram a palavra na festa do Parthenon só proferiram asneiras; que era desaforo convidarem um homem para ir ouvir sensaborias e banalidades e que a principal vergonha da sociedade consistia em consentir – que os negros subissem na sua tribuna.

Isto em referência ao meu amigo Arthur Rocha, que, não tendo culpa de ter nascido desta ou daquela cor, terá bastante discernimento para lançar ao desprezo que merece tão baixa injúria¹⁴.

Talvez agora possamos entender um pouco melhor que temáticas K. Zeca priorizava em suas colunas e quais eram seus interlocutores. Com o direito de quem vai a toda parte apenas para ver, qual um observador privilegiado e alheio, sem nunca participar das ações, Arthur da Rocha se valia de K. Zeca para dar voz ao preconceito que sofria por ser negro. Se ao próprio Arthur da Rocha o direito de falar sobre tais assuntos era negado pelo costume e pelas rígidas hierarquias sociais, não o era ao K. Zeca, que tudo via e de tudo sabia, permanecendo incólume. Ao que parece, a imprensa e a literatura foram importantes espaços de atuação política para negros na sociedade imperial. Tal interpretação sintetiza um conjunto de preocupações centrais para os propósitos do presente artigo: as vinculações entre um indivíduo negro, as artes da escrita e o jogo das relações de poder. A inserção – difícil, mas possível – de homens de cor em grupos letrados que

desempenhavam importante papel político sugere, através do seu intenso e explícito caráter de exceção, o quanto a cor da pele funcionava como um implícito atributo de seleção; em suma: como um silencioso filtro social. Arthur da Rocha, negro livre em um mundo escravista, nosso personagem central, mostrou-se plenamente ciente dos preconceitos de cor presentes no Brasil do final do século XIX. Ao mesmo tempo, destacou-se como jornalista e dramaturgo. Por meio de uma parte da obra de Arthur da Rocha, produzida entre os anos de 1878 e 1879, e de alguns elementos de sua biografia, pretendemos analisar como este indivíduo compreendia as relações raciais de sua época, ao abordar temas como cor, posição social e o estigma da escravidão, ainda que nunca tenha empregado o termo raça.

Corria o ano de 1878. No Álbum de Domingo, Arthur da Rocha exercitava semanalmente as suas habilidades de cronista em uma coluna intitulada A Semana. Através de seu pseudônimo predileto, K. Zeca, ele redigia sobre as suas muitas andanças por festas públicas e bailes particulares, chegando mesmo a considerar-se “uma criatura indispensável” naqueles ambientes¹⁵. Tratava-se certamente de mais uma ironia do autor. Ainda assim, o trânsito de K. Zeca pelos eventos organizados por diferentes agremiações privadas, bem como seus passeios por alguns folguedos do calendário festivo anual, permite vislumbrar o perfil social dos indivíduos com os quais Arthur da Rocha convivia e matinha relações bastante próximas, daí surgindo pistas sobre sua inserção social e os limites dela. Convém, portanto, dar a mão a K. Zeca e passear com ele pelas festas descritas na coluna A Semana.

Cabe ressaltar que K. Zeca transitava, sobretudo, pelas agremiações teatrais da cidade. Uma das mais frequentadas por ele era a Sociedade Dramática Luso-Brasileira, onde Arthur da Rocha iniciou sua carreira dramatúrgica. A agremiação foi fundada em outubro de 1873 por alguns “moços do comércio”¹⁶. A referida agremiação destacava-se pela quantidade de sócios e pela convivência entre elementos portugueses e nacionais¹⁷. Para além da coexistência com estrangeiros, e vale lembrar que Arthur da Rocha era proveniente de Rio Grande, cidade reconhecida pela elevada presença de imigrantes, o cronista estava bem próximo também de militares. Isto foi sugerido por seu comparecimento tanto no baile da sociedade dramática União Militar¹⁸ quanto na Sociedade Bailante União Familiar, em evento organizado por dois “simpáticos jovens senhores alferes”¹⁹.

Talvez a circulação por agremiações militares – e por outras, formadas por critérios diferentes da ocupação profissional – fosse, em certa medida, propiciada pelo pai do cronista: na década de 1880, José Rodrigues da Rocha era tenente da força policial de Porto Alegre²⁰ e secretário da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, formada por pretos e pardos²¹. Embora faltem informações sobre a composição étnico-racial das sociedades dramáticas porto-alegrenses durante o período em que Arthur da Rocha escrevia suas crônicas, é certo que nas décadas seguintes havia muitas agremiações formadas por negros. A União Familiar, por exemplo, referida por K. Zeca em 1878 na citação que abre este artigo, constou como “sociedade de baile de homens de cor” em uma lista publicada em 1896, indicando o perfil racial de seus integrantes²². Arthur da Rocha não era o único indivíduo “de cor” nos ambientes que frequentava. Ele esteve presente

à inauguração do Café High Life, em 1887²³, junto com o pardo Aurélio Viríssimo de Bittencourt, funcionário público que trabalhou ao lado de lideranças políticas influentes, desde os últimos momentos do Império até os primeiros anos da República, e também integrava a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário²⁴. Eram dois indivíduos que frequentavam agremiações formadas por homens de cor, mas também aquelas nas quais a presença negra era menor²⁵.

Frequentando concertos, bailes e banquetes, redigindo crônicas e peças teatrais, tratava-se de um negro letrado, que havia tido acesso à educação formal e cujo refinamento intelectual certamente era um dos requisitos para transitar naqueles ambientes. As agremiações que compunham o itinerário de K. Zeca eram muito diversas em suas atividades; eram simultaneamente recreativas, bailantes e dramatúrgicas, além de serem variadas também em sua composição, já que eram formadas por brasileiros, estrangeiros, negros e brancos, indivíduos envolvidos em atividades comerciais e militares, mas também políticas, como a maçonaria. Isto sugere algo a respeito da mobilidade social alcançada por Arthur da Rocha, certamente mais ampla do que aquela obtida pela maioria dos negros do período, e sua inserção na sociedade livre, mais profunda do que aquela experimentada pelos egressos do cativeiro.

O trânsito de Arthur da Rocha entre grupos diferentes, entretanto, não permite pensar que o jornalista negro contava com aceitação irrestrita naqueles círculos sociais. Por vezes, a proximidade entre os diferentes parecia intensificar a percepção de suas diferenças. Um bom exemplo da tensão gerada pela presença de um negro letrado entre brancos bem instruídos foi o caso, já citado, de um indivíduo para quem a “principal vergonha” do Parthenon Literário era “consentir que os negros subissem na sua tribuna”²⁶. Ainda que dominasse as artes da escrita e da dramaturgia, habilidades que pareciam lhe tornar apto intelectualmente, a pele escura surgia como uma barreira: havia quem pensasse que uma sociedade literária não era lugar para ele. A tensão racial podia até mesmo ser gerada na forma como indivíduos próximos de Arthur da Rocha interpretavam algumas questões sociais importantes no Brasil do século XIX.

A loja maçônica Acácia Rio-Grandense, fundada em 1869, em Rio Grande, contava com forte participação estrangeira. Um de seus membros, o imigrante João Frick, defendia a libertação gradual dos cativos, mas afirmava que eles não estavam em condições favoráveis para a “emancipação total”, tanto em função da “inferioridade de raça” quanto do “embrutecimento” que a servidão lhes produzira. Em sua opinião, igualar aos brancos indivíduos de “raça inferior”, através da libertação imediata, seria um “desastre para o império”²⁷. Tais palavras foram publicadas em 1885, quando Arthur da Rocha já era membro da Acácia Rio-Grandense. Difícil saber até que ponto as opiniões de João Frick eram compartilhadas pelos integrantes da agremiação. Porém, se fossem consensuais, dificilmente haveria lugar para Arthur da Rocha naquela loja; afinal, tomar a raça, a cor ou a origem na escravidão como critérios para obstar a ampliação da liberdade era uma atitude incompatível com o que pensava e defendia o dramaturgo negro. A assimilação de que gozava não o tornava menos crítico, e ele mesmo expressava opiniões a respeito daqueles com quem mantinha proximidade.

Em 1878, a “elite da sociedade porto-alegrense”, conforme o próprio K. Zeca, reuniu-se em um barracão durante a Festa do Divino; e lá foi ele, em busca de inspiração. K. Zeca, porém, não gostou do que encontrou: tratava-se de uma “porção de gente que me rodeava”, disse ele, “mas que não me agradava”²⁸. Descontentamento e desagrado deram origem a uma crônica cheia de significados, por meio dos quais, em cotejo com outros escritos de Arthur da Rocha, é possível refletir a respeito da forma como o autor se posicionava diante de certas mudanças e grupos sociais.

“Hoje é uma desgraça!”, vociferou K. Zeca. Ao olhar para a Festa do Divino praticada no barracão, o cronista estabeleceu uma oposição entre os “antigos” folguedos, caracterizados como familiares e sem grandes custos, e os “novos” modos de participação, mais refinados e mais caros. A fim de aprontar as filhas para a festa, registrou a crônica, um pai de família teria de gastar tanto quanto para um casamento; as roupas de “chita singela” e o “capote de camelão” deram lugar ao vestido luxuoso, à botinha enfeitada, à fita para o pescoço e às luvas de Jouvin; as esteiras foram substituídas por finos tapetes sobre os quais eram colocadas poltronas; as bonecas de massa com olhos de feijão, por flores de camélias; o peru, o leitão e o vinho foram trocados por doces franceses e pelo licor de rosas. Em sua opinião, a Festa do Divino estava sendo submetida à “vassoura do progresso e da civilização”, perdendo o “caráter primitivo” e o “valor de outros tempos”. Assim, das entrelinhas da crônica, emerge uma crítica aos hábitos modernizantes da “elite porto-alegrense”²⁹. Tratava-se de uma tradição disponível a diferentes grupos sociais, que dela se apropriavam e a adaptavam às suas condições econômicas e sociais. Neste sentido, a crônica atribui à Festa do Divino a imagem de folguedo no qual os grupos mais privilegiados buscavam manifestar sua distinção por meio das formas tidas como mais “elegantes” e “civilizadas”: uma corrupção de costumes originais que desagradou o cronista.

Por outro lado, a descrição de K. Zeca permite desconfiar que Arthur da Rocha fosse minimamente conhecedor das formas empobrecidas e deselegantes de participação no folguedo: foram elas que geraram seu

saudosismo, foi a favor delas que argumentou o cronista. É preciso ressaltar que a Festa do Divino em Porto Alegre contava com intensa participação da população negra e pobre³⁰, de onde se depreende que sua crítica se dava, sobretudo, aos hábitos modernizantes da elite branca. Entretanto, um último passeio pelas festas da cidade conduz a uma postura bastante distinta do letrado em relação aos carnavais porto-alegrenses da segunda metade do século XIX.

No início de 1879, Arthur escreveu sobre os três dias consagrados a Momo – folguedo que na época era motivo de intensa preocupação por parte dos poderes públicos, da polícia e de muitos jornalistas que defendiam a moralização das festas de rua³¹. A crônica, como o próprio K. Zeca explicitou, foi especialmente redigida para “prevenir as sociedades carnavalescas” Esmeralda e Venezianos – compostas pelas elites locais – acerca do “perigo que lhes está iminente”³². A aproximação do carnaval, em sua opinião, fazia “reaparecer velhos usos e costumes” do “Zé-povinho”, que detinha o perigoso potencial de “prejudicar o moderno sistema de festejar”, preconizado por esmeraldinos e venezianos; o motivo de tamanha preocupação, o “pior inimigo das sociedades carnavalescas” na expressão de K. Zeca, chamava-se “entrudo”³³. Tratava-se de uma ampla variedade de brincadeiras, que consistia em arremessar limões de cera, farinha e água entre os que festejavam os dias consagrados a Momo. Tais práticas – realizadas por escravos e pobres em geral, mas também por gente abastada – costumavam ser mal vistas por muitos homens da imprensa, e K. Zeca não foi diferente.

A oposição ao entrudo era tanta que, além da repressão policial, as duas grandes sociedades criaram um novo calendário carnavalesco: o “primeiro ano do Carnaval” marcaria um “novo tempo”, caracterizado por formas mais “refinadas”, “modernas” e “superiores” de festejar, em oposição ao “primitivo” e “inculto” entrudo, que se tornaria “coisa do passado”³⁴. Para Alexandre Lazzari, nesta concepção dos folguedos, as massas anônimas deveriam festejar de modo passivo, como meras espectadoras³⁵, admirando “de boca aberta e olhos arregalados”³⁶ os desfiles das duas elitizadas agremiações. Ao longo da crônica, termos como “abalos”, “comoções”, “escândalo”, “indolência” – além de “bárbaros” e “estúpidos” – foram associadas às práticas carnavalescas do “povinho”³⁷. Ao dirigir um importante aviso à Esmeralda e aos Venezianos, K. Zeca posicionou-se ao lado daqueles que davam combate ao entrudo.

No mesmo carnaval, é possível que a expectativa de K. Zeca, tão desfavorável à folia dos mais pobres, não tenha sido frustrada, já que ele classificou como “magnífico” e “brilhante” o primeiro desfile dos Venezianos em 1879 – adjetivos bem diferentes daqueles atribuídos às práticas de outros festeiros³⁸. Além disso, a mesma crônica registrou que, no domingo de carnaval, um espetáculo da Sociedade Luso-Brasileira não teve a habitual frequência, “talvez, devido à festa carnavalesca da Sociedade Venezianos”, desconfiou o cronista³⁹. O dramaturgo negro circulava entre pessoas que frequentavam festas de carnaval caracterizadas por deixar os pobres do lado de fora.

Não é fácil analisar a inserção de Arthur da Rocha na alta sociedade porto-alegrense. Através de pseudônimos que eram, na verdade, personagens, o jornalista produzia ironias, sátiras e deboches, cujos significados políticos são sempre difíceis de interpretar, pois os alvos variavam conforme o local, a festa, as circunstâncias e o público presente. Os pseudônimos, de fato, tornam bastante tortuoso o caminho que vai das crônicas ao cronista. Se K. Zeca alinhou-se com as formas mais populares da Festa do Divino, o mesmo K. Zeca distanciou-se delas durante o Carnaval. É possível que o letrado negro, justamente por ser letrado e negro, estivesse dividido entre dois modos conflitantes de se posicionar diante de festas e grupos participantes, disto resultando certa ambiguidade: a modernização elitista e excludente era criticável durante a Festa do Divino, mas aceitável durante o Carnaval. Diante de Momo, ele adotou uma postura que não era muito diferente da de muitos jornalistas do seu tempo: as práticas mais empobrecidas daquele folguedo eram vistas como “velhos costumes”, “permanências indesejáveis” indícios de “atraso”, resquícios de “primitivismo” em uma era de “ilustração” e “progresso”. Não era aí que residia a peculiaridade de Arthur da Rocha.

Em certos aspectos, o jornalista negro, por vezes, parecia alguém muito semelhante aos ilustrados de seu tempo: circulava entre eles, festejava com eles, pensava como eles. Afinal, se Arthur era “aceito” naqueles círculos sociais, é porque compartilhava algo com seus pares. Sua opinião sobre o entrudo pode ser um bom exemplo disso. Sua peculiaridade também não estava associada ao fato de circular entre grupos integrados por gente branca. Ele não era o único negro a fazer isso. Aquilo que o tornava singular parece ser sua insistência em circular entre eles sem deixar de fazer críticas ao que via, fosse face a face, em eventos públicos ou privados, fosse de forma velada e variável através de seus pseudônimos. Ao contrário do burocrata pardo Aurélio Viríssimo de Bittencourt, de quem não há notícias que tenha abordado a questão da cor e da raça⁴⁰, Arthur não abriu mão de denunciar a opressão que se abatia sobre pessoas de pele escura. Seus escritos parecem evidenciar que ele conhecia muito bem as adversidades enfrentadas por um negro livre em uma sociedade escravista, por um letrado negro entre letrados brancos, por um homem habituado a circular por ambientes muito diferentes, mas que se mantinha sensível às tensas consequências geradas por sua cor. Para além das crônicas publicadas no Álbum de Domingo, foi em suas obras teatrais que Arthur da Rocha abordou de forma ainda mais explícita e inequívoca certos problemas que inquietavam o Brasil daqueles dias. A análise de uma de suas peças pode oferecer um bom exemplo de sua postura política.

O drama José foi escrito no ano de 1878 e executado por amadores da Sociedade Ginásio Dramático no mesmo ano, em Porto Alegre. Ele tem como protagonista o liberto José, que recebeu sua liberdade na pia batismal e trabalhou como tipógrafo com o intuito de conquistar a alforria para sua mãe, ainda escrava. O objetivo de José era libertá-la por seus próprios meios e recursos, a fim de evitar uma dívida com a família do senhor, no caso de este alforriá-la por sua vontade. Após conseguir a quantia necessária, José é assaltado e perde tudo. Um anônimo benfeitor, contudo, devolve-lhe o dinheiro roubado e o protagonista consegue ver a mãe liberta. Pouco tempo depois, ela adoece e, em seu leito de morte, informa a José que o dinheiro

utilizado para sua alforria foi ofertado por Clara, filha do senhor. José, contra a sua vontade, contrai uma dívida com Clara e sua família. Ingenuamente, Clara se apaixona por um deflorador e fica grávida. Ela, que já não tem mais seus pais vivos, torna José o padrinho da criança, Ângela, e pede-lhe que cuide da menina caso venha a falecer. Este é apenas o preâmbulo da peça, que se passa na Bahia e mostra como José chegou à situação em que se encontra. A análise do conteúdo da peça é profícua para a compreensão dos complexos significados da liberdade de homens negros no século XIX brasileiro, atentando especialmente para três de seus aspectos: a dívida de José para com a família do senhor; a origem de nascimento; e os significados em relação à cor.

Os três atos da peça mostram José como um bem sucedido jornalista no Rio de Janeiro, onde vive com Ângela após a morte de Clara. Ele está a pagar a dívida contraída com a alforria da mãe, o que nos leva ao primeiro tema de análise: como José interpreta a alforria concedida por Clara. De acordo com o que foi dito, seu principal objetivo era libertar a mãe do cativeiro:

Para torná-la livre trabalhava como doudo: gastava os meus dias e as minhas noites debruçado sobre os caixotins e achava naquele insano labutar a satisfação de quem se sente morrer na defesa de uma nobre causa. Muitas vezes seu pai [o pai de Clara] ofereceu-se-me para realizar o meu pensamento. Recusei. Era muito dever, e aquele desideratum queria eu obtê-lo somente à custa dos meus esforços e da minha dedicação⁴¹.

Diante do oferecimento do senhor em conceder a alforria à sua mãe, José mantém-se firme e recusa: ele prefere vê-la cativa do que contrair tal dívida. A palavra escolhida por Arthur da Rocha para qualificar o tipo de laço constituído a partir do momento em que a alforria fosse concedida pelo senhor é dever. A historiografia recente tem discutido as políticas de dominação vigentes na sociedade escravista, apontando para o seu caráter eminentemente paternalista, sendo elas fundamentadas no que Sidney Chalhoub tem chamado de “ideologia da inviolabilidade senhorial”⁴². Nesta perspectiva, o senhor vê um mundo organizado segundo a sua vontade e, desde sua posição socialmente mais elevada, comandava uma “economia de concessão e favores”: para o senhor, não havia que se levar em consideração as solidariedades existentes entre os seus dependentes (como aquela estabelecida entre José e sua mãe) nem tampouco eles seriam capazes de organização e de luta. As conquistas dos dependentes, assim via o senhor, proprietário de terras e de escravos, seriam obtidas a partir dos favores que concedia. Partiam, portanto, da sua própria vontade inviolável. Isso não significa a inexistência de laços entre os dependentes, nem que eles acreditavam que o mundo efetivamente se organizava do modo como o senhor via. Além disso, a concessão de favores – como a liberdade concedida a uma escrava, por exemplo – estabelecia uma relação de dependência entre o senhor e a pessoa “favorecida”. Todo “favor” vinha acompanhado de uma expectativa e estabelecia um “dever” por parte do dependente.

Em José, Arthur da Rocha mostra ter bastante conhecimento desta lógica social. O protagonista por ele criado conhece os códigos da sociedade imperial e tem consciência de que aceitar as ofertas do senhor pela liberdade de sua mãe levaria à criação de um dever que ele não desejava

assumir. José sabe que a aceitação do favor conduz a um fardo que ele deve carregar ao longo da vida. A escolha das palavras que são empregadas pelo liberto parece criteriosa. Todo o auxílio que José presta a Clara e a sua filha Ângela está calcado num compromisso que ele não nega ter assumido: “D. Clara, eu preciso dizer-lhe, de uma vez para sempre, que tudo quanto faço significa apenas o cumprimento de um rigoroso dever”⁴³. José, quando se refere aos esforços que empreende no auxílio a Clara, sempre os designa como um “dever”. A ajuda que oferece é uma obrigação, mais do que um desejo seu. O seu desejo, nesse caso, não vai além de cumprir bem uma obrigação sua, que ele assume, reconhece e aceita. José, assim, compartilha, ainda que parcialmente, deste código social, pois em momento algum lhe passa pela cabeça seguir sua vida, como homem livre que é, sem mais prestar satisfações à família daquele que um dia foi seu senhor. Ele reconhece o fardo assumido – ainda que contra a sua vontade – e aceita o seu papel em honrá-lo. José cria a filha de Clara e zela por ela até que atinja idade de casar-se. É aí que conseguimos perceber os meandros do compromisso que assumiu e até que ponto compartilhava efetivamente do código de dever e de honra engendrado pela lógica paternalista da sociedade senhorial⁴⁴.

Ao final da peça, quando, após muitas desventuras, a mão de Ângela é concedida por José, este diz-lhe que siga seu caminho e faz votos de que seja feliz. Ângela, por sua vez, responde: “Não; iremos juntos, padrinho. O senhor é a minha única família. Meu pai...”. José, referindo-se ao malfeitor que havia deflorado Clara cerca de vinte anos antes, conclui: “Teu pai foi um desgraçado, Ângela; tua mãe foi uma mártir. Vivi até agora para ti, d’ora em diante hei de viver para adorar a sua memória!”⁴⁵.

Há duas formas de interpretar o final da peça: pela primeira, podemos acreditar que José viveu até seus últimos dias cultuando a memória de Clara; pela segunda, podemos acreditar que José, com o casamento de Ângela, finalmente chegava ao fim de suas dívidas com a família de seu ex-senhor. Diante do modo como ele apresentava o compromisso assumido, preferimos crer na segunda perspectiva: para José, o único vínculo existente entre ele e a família de Ângela e Clara era o vínculo de compromisso, que a duras penas tentou evitar. Quando Ângela o chama de “meu pai”, José recusa a alcunha e, de forma indireta, recusa também a manutenção de qualquer vínculo concreto e real com Ângela dali para diante. Ele quer se ver livre do dever que assumiu anos antes, a contragosto, em prol da liberdade de sua mãe; deseja, enfim, deixar a esfera dos dependentes da família de seu ex-senhor, para, ainda que no fim de sua vida, poder usufruir de uma liberdade bem mais plena e completa, longe mesmo de Ângela. Em suma: o matrimônio da jovem representa finalmente a emancipação do liberto.

Se a peça José nos mostra os limites da obtenção da alforria na garantia da liberdade, a partir, por um lado, dos complexos laços de dependência que podiam se estruturar entre libertos e ex-senhores, também nos mostra os limites desta liberdade vivida por homens negros, quando estes adentravam o mundo branco. Ainda que Arthur da Rocha não tenha situado temporalmente a história contada, omitindo qualquer menção a datas, a existência de certas recorrências em trechos muito diferentes da obra

sugere que, talvez, alguns significados fossem importantes para o autor no momento em que a peça foi escrita, no final da década de 1870. O personagem principal foi alvo constante de comentários depreciativos e, por meio deles, a “origem” social e a cor despontam como dois temas indissociáveis. No tratamento dramático que lhes deu Artur da Rocha, os limites sociais erguidos àqueles que passaram pela escravidão estavam profundamente vinculados às barreiras suscitadas aos que possuíam a pele escura.

Filho de escrava, como se viu, foi na pia batismal que o personagem José recebeu do senhor “o presente da liberdade”⁴⁶. Depois do prólogo, que evidencia uma situação de pobreza, o primeiro ato se abre caracterizando o liberto como “escritor abalizado”, dono de um “gabinete elegantemente mobiliado”⁴⁷. Ainda que desejasse esquecer a condição em que veio ao mundo, havia sempre quem lhe lembrasse dela, fazendo José desabafar: “todos os dias lançam-me em rosto a inferioridade do nascimento; cospem sobre mim [...] a baba peçonhenta da difamação e do insulto”⁴⁸. Por toda a vida e simultaneamente à ascensão social, José foi identificado e desqualificado por meio de sua indesejável e difamante origem na escravidão. E havia ainda um segundo critério de depreciação, do qual o protagonista estava ciente.

É nos momentos de conflito que a cor e seus significados vêm a público. Interpelado de “negro”, em tom insultuoso, por um personagem branco que balançava um chicote, José atende com ironia: “sim, [sou eu,] o negro... o teu inferior, o pária das sociedades modernas, o mulato, o proscrito da ventura”⁴⁹. Assim, o protagonista refere a si próprio através dos termos utilizados por seus detratores, sem que isto signifique concordar com eles; mais adiante, indaga a outro personagem: “Lembras-te do mulato José? [Pois] eu sou aquele negro”⁵⁰. A classificação do mesmo indivíduo por meio de expressões diferentes e portadoras de significações variáveis conforme o contexto é sempre difícil de decifrar. Por “negro” podia-se entender “preto”, em referência a essa cor, mas também “homem negro” e “indivíduo da raça negra”, sugerindo que a coloração epidérmica era, de fato, um demarcador racial⁵¹. “Mulato”, por sua vez, era considerado “termo antiquado” já no início da década de 1870, e poderia designar a cor “mista de preta e branca”, assim como filho “de um branco e de uma negra”⁵². Na ausência de referências ao pai de José, fica difícil especular se miscigenação foi mesmo um dos sentidos emprestados ao termo; ao mesmo tempo, a expressão “mulato” poderia denunciar uma passagem pela escravidão ou associar à inferioridade os que nela se enquadrassem⁵³, estando estas possibilidades semânticas mais próximas das características atribuídas ao personagem: chamá-lo de “mulato” servia para lembrá-lo acerca de seu lugar social rebaixado, fosse por ser liberto, fosse por ter pele escura.

As difamações a respeito da origem e da cor do jornalista eram tão frequentes e poderosas que impunham dificuldades a certa pessoa que com ele convivia. Quando Ângela, sustentada e educada por José, desejou se casar, ressurgiram os comentários maldosos. A fim de obstar o casamento, o pai do enamorado pretendente assim diz à moça: “sabe como chamam a seu padrinho? O negro. Pois dizem também que esse negro é seu pai, que V. Ex.^a é filha de um amor criminoso, que seu padrinho foi escravo de sua mãe”⁵⁴.

A tentativa de embargar o matrimônio foi embasada na suposição de que Ângela fosse filha do cativo. Neste caso, a menina até poderia ser enquadrada como “mulata” e carregaria no sangue impuro a origem social inferior, além de ser o fruto de um “amor criminoso”, de um desrespeito à hierarquia que deveria ser mantida entre um escravo e sua senhora. Diferente de José, Ângela era branca e nascida livre; contudo, os boatos costumam ser mais poderosos que a verdade. Casar-se com aquela jovem imputaria rebaixamento e degradação ao seu marido. Nos comentários inverídicos – e era justamente neles que muitos personagens acreditavam –, reproduzia-se o estigma da origem na escravidão, sempre associado aos sentidos depreciativos da cor.

Para além de sua peça José, e agora retornando às crônicas assinadas como K. Zeca, há ainda uma outra forma de entender o ingresso do letrado Arthur da Rocha nos meios frequentados pela elite porto-alegrense, sem, porém, evitar as críticas a esse “mundo branco”. Isto nos leva a uma ambiguidade vivida por ele, capaz de nos fazer entender um pouco dos limites da atuação de negros livres em uma sociedade escravista, e também algumas das soluções por eles encontradas na tentativa de vencer tais limites. Na expectativa de que agora já tenhamos mais conhecimento das redes de interlocução de K. Zeca, voltemos e tentemos, mais uma vez, decifrá-las:

Conversava calorosamente perto de uma porção de moças um elegante da nossa sociedade.

Passa-lhe por perto uma dessas grisettes azevichadas que, puxando-lhe furtivamente a sobrecasaca, diz-lhe não sei que amabilidade entre dentes.

Ele deixa a companhia em que estava, segue apressado a houri noire, e quando se esperava que fosse castigar com um soco a seu atrevimento, leva a mão aos lábios e diz-lhe baixinho:

– Não fale comigo entre famílias⁵⁵...

Este trecho é revelador das possibilidades de interação entre homens “elegantes” e homens e mulheres negros e pobres na cidade de Porto Alegre. Em um baile onde os “elegantes” e as “moças de boa família” podiam se encontrar e trocar olhares de volúpia, também estavam presentes mulheres negras pobres, que provavelmente ganhavam a vida da venda de seus corpos – ao menos é o que se depreende da expressão “grisettes azevichadas” utilizada por K. Zeca. Uma “grisette”, na Paris oitocentista, era uma moça vinda do campo e que vivia na cidade longe de sua família, sendo imaginada pelos homens como uma mulher atraente e independente, livre das repressões burguesas tradicionais. Em suma, uma mulher disponível ao sexo. No caso exposto por K. Zeca, a grisette tinha outra característica marcante: a cor do azeviche, o negro. O cronista, com sua habitual ironia, inseriu a cena que vislumbrou no horizonte de expectativas da época, deixando claro o lugar de negros e negras pobres – e, principalmente, com ocupações tão desonrosas aos olhos das boas famílias: o esperado seria o castigo “com um soco”, pelo atrevimento da mulher em ousar falar com tão “elegante” indivíduo. O irônico foi o desvelamento da hipocrisia do moço “elegante”, que, muito provavelmente, já conhecia a tal mulher e valera-se de seus “serviços”.

Se o lugar de negros e negras pobres e livres era tão baixo, a ponto de serem concebidos castigos físicos contra suas imposturas, por associação de negritude com escravidão, isso não lhes impedia de circular nos espaços onde andavam os “elegantes”. Esta situação gerava uma ambiguidade calcada no preconceito e na utilização de uma série de sanções físicas ou morais que puniam as ousadias dos negros. Vejamos, por exemplo, outra das citações utilizadas no começo deste artigo. Trata-se do caso do ator desejoso por saber a opinião do K. Zeca sobre sua atuação: “Os chicotes custam caros (1\$ 600 rs.) e não aconselho ao Sr. Eusébio que gaste esse dinheiro; se precisar de algum, para castigar na face a certa pessoa que ele e eu conhecemos, venha a mim, que posso obsequiá-lo com o instrumento do castigo. A generosidade é o meu fraco”⁵⁶.

Como foi dito, não se sabe até que ponto a população tinha conhecimento de quem escrevia sob o pseudônimo de K. Zeca. Contudo, a referência ao uso de chicotes, muito associada ao castigo de escravos, faz-nos pensar que Eusébio sabia tratar-se de um negro a julgar com riqueza de adjetivos pejorativos a sua “miserável” atuação. A provocação de K. Zeca nos deixa entrever a posição ambígua que ocupava naquela sociedade, que ao mesmo tempo lhe permitia ser cronista em um jornal fazendo crítica de teatro, julgando a atuação de homens brancos, mas também sofrer ameaças de castigos físicos pela ousadia de efetivamente exercer tal papel. Em outras palavras, não havia nenhum limite jurídico concreto a impedir a ascensão de um homem negro livre à categoria de jornalista; porém, havia limites costumeiros do preconceito, que, dia após dia, tentavam impedir que um homem negro de fato chegasse a ocupar tal posição.

Esta interpretação talvez possa ser corroborada por uma pequena série de crônicas em que K. Zeca, sempre a dizer gracejos às moças dos bailes, parece ter esbarrado em um limite invisível. Dizendo-se apaixonado, sempre a procurar a sua ela, ainda que apenas para admirá-la de longe, K. Zeca conta a história de um

pobre rapaz-pobre, dotado de um coração sensibilíssimo, que facilmente se deixa possuir de impressões profundas; cuja imaginação está sempre pronta a sonhar, e à conta de quem lançam por aí uns terríveis, filhos de certo preconceito absurdo, entre os quais, afirmam, que o que mais avulta é o de gostar de moças sem atender a nenhum sentimento ou conveniências, e apenas em obediência aos ditames de sua alma de moço, que é como a todos os de sua idade cega, sôfrega, precipitada...

K. Zeca teria travado com o moço uma conversação em que lhe perguntou se não via que a tal moça ignorava-o, ria-se dele até. O moço disse-lhe que sim, que via tudo isso. K. Zeca, então, continuou:

– Então, senta-te, tolo, que estás a fazer-te de ridículo.

– Ridículo, disse ele; ridículo, se há aqui não é aquele que, como eu, exerce uma das mais soberanas prerrogativas de ser livre e pensante. Porventura há nada mais majestoso, mais elevado, mais belo, mais brilhante do que o sol? E não se fita o sol? A liberdade é o supremo dom da criatura. Que me importam o escárnio, o desprezo? Não lhe peço outra cousa; não quero que corresponda aos meus olhares; não desejo que sinta por mim o mesmo que

por ela sinto. Vê-la livremente; julgá-la a meu modo; inebriar-me nos esplendores da sua beleza – eis toda a minha aspiração. Que seja de quem lhe aprouver o seu coração; não tenho eu a estulta ambição de pretendê-lo. Eis tudo⁵⁷.

K. Zeca fala de um moço que bem poderia ser o Arthur da Rocha. E, nesse caso, não se sentia ridículo por nutrir uma paixão que “um preconceito absurdo” tornava inconveniente, afinal de contas, era livre. E, sendo livre, ninguém poderia impedi-lo de sentir o que bem quisesse, sem se importar com o “escárnio e o desprezo”. Há outra passagem em que tal situação fica mais evidente como sendo vivida por Arthur da Rocha, criador de K. Zeca. Uma leitora teria se compadecido dele por julgar que estaria servindo a caprichos vaidosos, no baile da União Militar. A isto, o cronista respondeu:

Permita, porém, que respeitosamente pondere daqui que ainda de todo me não abandonou a razão, que a luz do entendimento ainda se não apagou tão absolutamente do meu espírito, que eu não possa compreender a história de Ícaro, que pretendendo voar, viu derreterem-se-lhe as asas, apenas se aproximava do sol.

A consciência do valimento próprio é talvez a mais soberana virtude que eu possuo.

E, pois, não há como assustar-se...

Só os cegos pisariam em cima de brasas... e eu tenho, mercê de Deus, excelente vista.

Sabe V. Ex. aquela frase latina que diz: *pueri lundunt* [brincadeira de criança]?

Pois com ela se consola o K. Zeca⁵⁸.

Segundo uma das versões da história de Ícaro na mitologia grega, este seria filho de uma escrava, Náucrete, e de Dédalo, descendente de Zeus. Dédalo construiu o labirinto onde prendeu o Minotauro e, após a morte deste, ele próprio e seu filho foram presos no labirinto. Para fugir, montou asas com cera e penas, mas alertou seu filho que não chegasse muito perto do sol, ou a cera derreteria, nem do mar, ou a umidade deixaria as asas muito pesadas. Curioso com a liberdade que as asas lhe davam, Ícaro quis conhecer o céu e acabou tendo suas asas derretidas pelo sol, o que ocasionou sua morte. K. Zeca valia-se desta história para consolar sua leitora piedosa, afirmando que não teria a arrogância, como Ícaro, de aproximar-se do sol, pois “a consciência do valimento próprio” era “talvez a mais soberana” de suas virtudes. Ficava, pois, no labirinto. Neste labirinto, havia certamente, “muita moça, talvez, que consideraria um atentado sem nome” que K. Zeca delas se “ocupasse nesse lugar [na crônica]”⁵⁹.

A julgar pelo teor de suas crônicas, ele de fato sofria sanções morais e ameaças. Em uma ocasião, reproduziu em sua coluna uma carta supostamente enviada por um amigo, que assinava simplesmente A., e que ponderava: “Senhor, que fez aquele rapaz [K. Zeca] para assim incorrer na má vontade de tanta gente, que antes, se não estimava, ao menos tratava-o

com distinção?”⁶⁰. Em outra crônica, falou longamente sobre duas “ferazinhas” que andavam a “torturar-me impiedosa e delicadamente, assim como o gato quando brinca com o rato”. As tais “ferazinhas” não lhe atacavam de frente, contudo: “Qual! ... Se estou voltado para elas, as feras – afagam-me, parece que até sorriem-se, lambem-me as mãos e acariciam-me, talvez para saber-lhes depois melhor o bote, que, num momento de descuido meu, traiçoeiramente me atiram”. Sem esclarecer do que exatamente era alvo, K. Zeca conclui: “Ora, a minha vida, Srs.! ... Que sempre hei de encontrar falsos Catões a quererem moralizar os meus atos, concitando-me a conservar-me, socialmente falando, num lugar que eles imaginam ser o único que me compete?”⁶¹. A julgar pela trajetória de José, protagonista de sua peça encenada naquele mesmo ano, Arthur da Rocha conhecia o caminho aberto pelo jornalismo a homens negros livres no Brasil do século XIX, mas também os limites e filtros invisíveis que tal trajetória guardava. Suas crônicas deixam evidente que havia “feras” dispostas a conservá-lo no único lugar social que imaginavam competir a ele: o da marginalização.

Leo Spitzer estudou três indivíduos que viviam “entre dois mundos”: o engenheiro negro André Rebouças, no Brasil; Joseph May, em Serra Leoa, libertado quando criança ao encontrar-se em um navio negreiro; e Stefan Zweig, escritor ateu de família judaica, na Áustria⁶². Por meio destas trajetórias, Spitzer trata das experiências de assimilação e de marginalização vividas por indivíduos que, não pertencendo aos grupos dominantes, inseriram-se neles pelas brechas encontradas no conjunto de normas e filtros sociais. Spitzer mostra, contudo, que tal inserção era precária, esbarrando em limites impostos a eles por preconceitos e dogmas. A certa altura da vida, todos tiveram de lidar com o fato de que não pertenciam a nenhum mundo a que estavam associados: não eram mais os “marginalizados” tradicionais, já que ocupavam posição de renome, além de não se sentirem mais como parte dos grupos de onde provinham (não compartilhavam mais de uma cultura negra ou popular, ou não mais partilhavam dos dogmas da fé judaica); por outro lado, não eram perfeitamente aceitos e integrados aos grupos dominantes, sendo sempre lembrados de sua origem “problemática”.

Parece ser esse o caso de Arthur da Rocha, que registrou os preconceitos que sofreu ao inserir-se entre as elites letradas porto-alegrenses. Eventualmente aderindo aos valores da elite branca, como quando partilhou sua opinião sobre o carnaval, mas consciente da dificuldade de manter-se no lugar que ocupava nas letras da cidade, buscava soluções para enfrentar o escárnio e a marginalização, assumindo a cor de sua pele e defendendo-se da carga pejorativa que ela trazia. Era a sua liberdade que lhe permitia dizer, pensar e sentir o que bem entendesse, mesmo sabendo das oposições que sofria. Gozar desta liberdade jurídica não significava, contudo, gozar das plenas liberdades costumeiras dos homens brancos. A cor de sua pele seria sempre um lembrete de que não poderia deslumbrar-se; entretanto, ainda que suas asas pudessem derreter, não deixou de acreditar no voo de Ícaro.

Notas

1. K. Zeca, *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, n. 16, 21 jul. 1878, p. 126.

- Sidney Chalhoub, Margarida Neves e Leonardo Pereira (orgs.), *História em cousas miúdas: capítulos de história social da crônica no Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 2005.
3. K. Zeca, *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, n. 12, 23 jun. 1878, p. 95, Grifos no original.
4. Sidney Chalhoub, Margarida Neves e Leonardo Pereira (orgs.), *História em cousas miúdas...*
5. K. Zeca, *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, 19 jan. 1879, p. 336.
6. *Ibidem*, p. 335, Grifos no original.
7. *Ibidem*, p. 336.
8. *Ibidem*, p. 335.
9. São Ari Martins e Pedro Leite Villas-Boas que informam a identidade de K. Zeca: Ari Martins, *Escritores do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Ed. UFRGS, 1978, p. 489; Lothar Hessel et alii, *O Partenon Literário e sua obra*. Porto Alegre: Flama, 1976, p. 149.
10. *O Filho Bastardo* também fora publicado na revista da Sociedade Ensaio Literários, no mesmo ano. Ver Ari Martins, *Escritores do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UFRGS/IEL, 1978.
11. Lilia Moritz Schwarcz, *Retrato em branco e negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, pp. 11-17.
12. *Idem*, op. cit., p. 13.
13. Célia Maria Marinho de Azevedo, *Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites no século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
14. K. Zeca. *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, n. 12, 23 jun. 1878, p. 96.
15. K. Zeca, *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, n. 29, 29 dez. 1878, p. 312.
1. K. Zeca, *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, n. 14, 7 jul. 1878, p. 110.
2. Athos Damasceno, *Palco, salão e picadeiro em Porto Alegre no século XIX*. Rio de Janeiro: Globo, 1956, pp. 155-156.
3. K. Zeca, *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, n. 36, 8 dez. 1878, pp. 286-287.
4. K. Zeca, *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, n. 23, 8 set. 1878, p. 184.
5. *O Conservador*, 7 fev. 1888, p. 3.
6. *A Federação*, 13 mar. 1885, p. 3.

- Graciano Azambuja, Anuário Graciano Azambuja, 1896. Porto Alegre:
7. Gundlach & Cia, 1895, p. 125.
 8. A Federação, 21 mar. 1887, p. 2.
 9. Paulo Roberto Staudt Moreira, Jonas Moreira Vargas, Daniela Vallandro de Carvalho, Sherol dos Santos, "Percursos biográficos de um burocrata devoto: Aurélio Viríssimo de Bittencourt (1849/1919)", in Paulo Roberto Staudt Moreira, Rejane Pena (orgs.), Política e Poder nos Primeiros Anos da República: a correspondência entre Júlio de Castilhos e seu secretário, Aurélio Viríssimo de Bittencourt. Porto Alegre: EDUPUCRS, 2009. Além de figurar entre os articulistas do Álbum de Domingo, Bittencourt constou entre os que subscreveram uma peça de Arthur da Rocha, sugerindo apoio à divulgação póstuma da obra produzida pelo dramaturgo. Ver Arthur da Rocha, Os filhos da viúva – Drama em 4 atos. Porto Alegre: s.n., 1889, p. 214.
 10. Em 1878, por exemplo, K. Zeca teceu elogios ao banquete oferecido pela Luz e Ordem, loja maçônica sediada em Porto Alegre (K. Zeca, Álbum de Domingo, Porto Alegre, n. 13, 30 jun. 1878, p. 103). Em 1881, seu nome consta de fato com um dos "obreiros" da Loja Acácia Rio-Grandense, na cidade de Rio Grande (Carmem Gessilda Gurgert Schiavon, Maçonaria, abolição e festas: o caso do Brasil meridional. Dissertação de mestrado em história. Porto Alegre: PUC, 1998. p. 117). Elciene Azevedo já tratou das relações estabelecidas entre Luiz Gama e a maçonaria paulista, considerando tal inserção uma oportunidade para defender a liberdade dos de sua cor. Ver Elciene Azevedo, Orfeu de Carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo. Campinas: Editora da Unicamp, 1999.
 11. K. Zeca, Álbum de Domingo, Porto Alegre, n. 12, 23 jun. 1878, p. 96.
 12. Sobre a loja maçônica Acácia Rio-Grandense e a Sociedade de Emancipação de Escravos, bem como sobre as opiniões de João Frick acerca da libertação de escravos, ver Carmem Gessilda Gurgert Schiavon, Maçonaria, abolição e festas..., pp. 103-106, especialmente o capítulo III. Paulo Moreira também fez uma análise das opiniões de João Frick sobre raça e escravidão em: Paulo Staudt Moreira, Faces da liberdade, máscaras do cativo. Porto Alegre: EDUPUCRS, 1996, pp. 40-41.
 13. K. Zeca, Álbum de Domingo, Porto Alegre, n. 11, 16 jun. 1878, pp. 86-87.
 14. Ibidem, pp. 86-87.
 15. Referências sobre a participação de negros na Festa do Divino e outras festas religiosas em Porto Alegre podem ser encontradas em: Gaston Hasslocher Mazon, Notas para a história de Porto Alegre. Porto Alegre: Livraria do Globo, 1928, pp. 15-28.

- Sobre o carnaval de Porto Alegre, ver: Alexandre Lazzari, *Coisas para o*
16. *povo não fazer: carnaval em Porto Alegre (1870-1915)*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.
 17. K. Zeca, *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, n. 45, 9 fev. 1879, p. 360.
 18. *Ibidem*, p. 358.
 19. *Ibidem.*, p. 359.
35. Alexandre Lazzari, *Coisas para o povo não fazer...*, p. 114.
1. K. Zeca, *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, n. 45, 9, fev. 1879, p. 359.
 2. *Ibidem*, pp. 358-360.
 3. K. Zeca, *Álbum de Domingo*, Porto Alegre, n. 46, 16 fev. 1879, p. 367.
 4. *Ibidem*, p. 366.
 5. Dessa afirmação não se depreende uma ausência de posicionamento por parte de Aurélio. Em 1892, ele apoiou a fundação de um jornal com postura política explícita a respeito das questões raciais no estado do Rio Grande do Sul. A distinção que se quer marcar é que, na década de 1870, Arthur foi o único de que se tem notícia, nesse estado, a valer-se de seu ofício no jornalismo e na dramaturgia para tratar de questões ligadas à cor e à ampliação da liberdade.
 6. Arthur da Rocha, José: drama em um prólogo e três atos. Porto Alegre: Tipografia da Deutsche Zeitung, 1879, p. 9.
 7. Sidney Chalhoub, Machado de Assis, historiador. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 23.
 8. Arthur da Rocha, José: drama em um prólogo e três atos..., p. 8.
 9. Seria ingênuo afirmar que escravos ou libertos assumiam o senso de compromisso que seu senhor esperava, ou que o pacto estabelecido com o senhor por meio da alforria tenha ocorrido em iguais condições por ambas as partes. Na peça José, contudo, Arthur da Rocha descreve claramente um protagonista convencido de seu dever para com o senhor. Trata-se, sem dúvida, de uma questão que mereceria mais análise em outra oportunidade.
 10. Arthur da Rocha, José: drama em um prólogo e três atos..., p. 64.
 11. *Idem*, op. cit., p. 8.
 12. *Idem*, op. cit., p. 17.
 13. *Idem*, op. cit., p. 17.
 14. *Idem*, op. cit., p. 16.

- Idem, op. cit., p. 63.
- 15.
16. Francisco Domingos Vieira, Grande dicionário portuguez ou tesouro da língua porgutueza pelo Dr. Fr. Domingos Vieira dos eremitas calçados de Santo Agostinho. Porto: Editores Ernesto Chardron e Bartholomeu H. de Moraes, 1873, p. 421.
17. Idem, op. cit., p. 368.
18. Para uma discussão a respeito dos significados dos termos “pardo” e “mulato”, bem como para as formas como eles funcionavam como indicadores de lugares na hierarquia social, ver: Larissa Vianna, O idioma da mestiçagem. Campinas: Editora Unicamp, 2007.
19. Arthur da Rocha, José: drama em um prólogo e três atos..., p. 27.
20. K. Zeca, Álbum de Domingo, Porto Alegre, n. 12, 23 jun. 1878, p. 95, Grifos no original.
21. K. Zeca, Álbum de Domingo, Porto Alegre, n. 42, 19 jan. 1879, p. 336.
22. K. Zeca, Álbum de Domingo, Porto Alegre, n. 23, 8 set. 1878, p. 183.
23. K. Zeca, Álbum de Domingo, Porto Alegre, n. 25, 22 set. 1878, p. 200.
24. K. Zeca, Álbum de Domingo, Porto Alegre, n. 24, 15 set. 1878, p. 191.
25. K. Zeca, Álbum de Domingo, Porto Alegre, n. 36, 8 dez. 1878, pp. 286-287.
26. K. Zeca, Álbum de Domingo, Porto Alegre, n. 38, 22 dez. 1878, p. 303.
27. Leo Spitzer, Vidas de entremeio: assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental (1780-1945). Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

Capítulo 8

Lima Barreto: dilemas e embates de um intelectual mulato na República dos Bruzundangas...

Magali Gouveia Engel

... em 1888, dias antes da data áurea, meu pai chegou em casa e disse-me: a lei da abolição vai passar no dia de teus anos. E de fato passou; e nós fomos esperar a assinatura no Largo do Paço.

Lima Barreto¹

Nesta belíssima crônica, Afonso Henrique de Lima Barreto narra fragmentos de suas memórias da assinatura da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888, e da multidão que, partindo do Largo do Paço – aos olhos de um menino que então completava sete anos de idade, um edifício “muito alto, um skyscraper” – tomou as ruas da cidade do Rio. Na sua lembrança “fazia sol e o

dia estava claro. Jamais, na minha vida, vi tanta alegria. Era geral, era total; e os dias que se seguiram, dias de folganças e satisfação, deram-me uma visão da vida inteiramente festa e harmonia”. Afonso Henrique também esteve presente com seu pai na missa campal no Campo de São Cristóvão, realizada no dia 17 de maio de 1888 e, embora dela pouco se recordasse, lembra-se que em sua mente veio a cena do famoso quadro de Vítor Meireles, “Primeira Missa”: “Era como se o Brasil tivesse sido descoberto outra vez”.

Recorda-se que nunca havia conhecido uma “pessoa escrava”, já que na corte os escravos se tornavam cada vez mais raros ao longo da década de 1880 e, por isso, lhe faltava “o conhecimento direto da vexatória instituição, para lhe sentir bem os aspectos hediondos”. E apesar dos esforços da professora Dona Teresa Pimentel do Amaral no sentido de explicar o significado da abolição, Afonso e seus colegas do “colégio público” da Rua do Resende conferiram um sentido muito próprio ao acontecimento, julgando que podiam fazer tudo o que quisessem, “que dali em diante não havia mais limitações aos propósitos de nossa fantasia”.

Tais memórias certamente se situam na interseção de temporalidades distintas, nas quais se mesclam olhares e percepções da criança com as do homem de trinta anos. No tom impresso à narrativa por Lima Barreto, as esperanças ingênuas do menino de sete anos são completamente frustradas pela experiência da maturidade. Assim, as crenças de que a extinção da escravidão tornaria a vida “festa e harmonia”, faria o Brasil renascer como um novo país e traria, de fato, a liberdade a todos, não passavam de pura ilusão de criança.

É importante consideramos, entretanto, que em algumas de suas crônicas, o escritor se preocupou em combater o apagamento das memórias das lutas dos escravizados pela liberdade. Assim, na crônica “Meia página de Renan”, publicada na Revista Contemporânea de 3 de julho de 1912, refuta as concepções defendidas por Ernest Renan em *La réforme intellectuelle et morale de la France*, lançado em 1871. Em um dos trechos do livro publicados na Revista Contemporânea, o historiador francês explicava a derrota da França para a Alemanha em 1871, afirmando, segundo Lima Barreto, “que uma raça de dominadores e soldados, como é a europeia – não pode suportar o trabalho manual na terra. Reduzi esta raça, diz ele, a trabalhar no ergástulo como negros ou chineses; e ela se revolta!”⁴. Opondo-se a tal visão que atribuía aos “negros” e aos “chineses” a incapacidade de rebelar-se, adaptando-se facilmente (ao contrário dos europeus) ao trabalho forçado, o cronista argumenta que povos das “raças” germânica, gaulesa, ibérica, helvética e grega, de origem “perfeitamente europeia”, foram escravizados na antiguidade. Não entende porque Renan via “só a escravidão negra da Renascença e não se lembrasse da antiga”, o que era de se admirar, já que:

tendo escapado de ser um grande doutor da Igreja, devia saber que a Humanidade deve a ela a transformação da escravatura antiga em servagem [sic] [...]. Conta-se até que um dos primeiros papas, vendo escravos ingleses em Roma, ficou tão tocado pelo seu ar de candura e os seus olhos azuis, que disse que eram anjos [...] donde se fez – anglos, e tratou de convertê-los⁵.

Note-se que o uso do termo “raça” se refere às origens étnicas dos povos mencionados, mas também à cor clara dos olhos, que constitui uma das características físicas utilizadas para identificar os indivíduos pertencentes à “raça branca”.

Lima Barreto contesta também a ideia do filósofo e historiador francês, segundo a qual “negros e chineses” estariam “condenados a uma servidão eterna”, lembrando que, como “sábio”, Renan deveria “conhecer a história das antigas colônias de sua pátria. Devia saber das rebeliões do Haiti, das surras que Louverture deu nas forças francesas” que tentaram subjugar-lo. Enfim, “a respeito de negros”, Renan nada sabia, “pois vivia em um país onde não os havia nem como escravos, nem como homens livres”, mas se “vivesse entre nós, por exemplo, veria que nunca os negros aceitaram a escravidão”; como os “atuais operários”, revoltaram-se constantemente⁶.

Por meio desse exemplo, é possível observarmos, primeiramente, a inserção de Lima Barreto nos debates e controvérsias em torno da questão racial com pleno conhecimento de causa, ou seja, perfeitamente atualizado em relação aos referenciais teóricos, filosóficos e históricos que alimentavam as discussões no campo intelectual e científico. O cronista não era uma exceção nesse sentido, já que as interlocuções entre intelectuais latino-americanos e os defensores europeus das teorias raciais de fins do século XIX foram intensas. Segundo Lúcia Helena Costigan, as ideias de Renan, alegando “as qualidades superiores da raça ariana europeia” representaram uma referência importante para, por exemplo, o ensaísta uruguaio José Enrique Rodó (1872-1917) e o criminalista e sociólogo brasileiro Raimundo Nina Rodrigues (1862-1906)⁷. Entre os abolicionistas brasileiros havia também alguns leitores de Renan, como o poeta, jornalista e advogado negro Luiz Gama. Em 23 de setembro de 1870, ele deixou um bilhete para o filho Benedito recomendando-lhe a leitura de *Vida de Jesus*, de Renan⁸. Entretanto, ao contrário de Lima Barreto, Gama parece ter ignorado as ideias do “Renan teórico das diferenças raciais cujas ideias fazem coro com o darwinismo social. Contando com o desaparecimento das raças inferiores no futuro, o autor de *Qu’est-ce qu’une nation?* sonhava com uma humanidade racialmente homogênea...”⁹.

Observamos também que o literato busca fortalecer e legitimar seus contra-argumentos, respaldando-os num conhecimento histórico mais consistente das realidades escravistas latino-americanas – porque produzido a partir da articulação entre saberes e experiências –, cujos sentidos mais profundos escapavam ao olhar distante do historiador/dominador europeu. Exceto aqueles que militavam a favor da abolição da escravidão, como Marie-Louis-Alphonse de Prat de Lamartine (1790-1869), poeta, historiador e político francês, e Victor Schoelcher (1804-1893), mencionados na crônica “Meia página de Renan” como conhecedores da resistência negra no Haiti¹⁰.

Lima Barreto argumenta que a concepção que atribuía aos negros um caráter biológico submisso e que, portanto, seriam naturalmente inclinados e ajustados à condição de cativos, presente na obra de Renan, seria facilmente desmentida não apenas por episódios como os que marcaram a independência do Haiti, mas também pela própria história do Brasil:

Quando chegou Dom João VI, um dos maiores perigos e constantes que corria a sua corte, estabelecida no Rio de Janeiro, era a revolta dos inúmeros negros fugidos que havia pelos arredores, e se podiam associar de uma hora para outra, e, por todo o Brasil, as coisas se passavam assim¹¹.

Na opinião do cronista, a presença negra era “fácil de ver”, mesmo para aqueles que, como ele, apesar de nascidos “ainda no regime da escravidão”, não conheceram “uma única pessoa escrava”. A memória das “revoltas de negros” estava disseminada pela cidade do Rio, por meio, por exemplo, da denominação de Quilombo – “palavra, não sei de que origem, que quer dizer acantonamento de negros fugidos” –, amplamente utilizada para designar “acidentes topográficos” dos arredores da então capital republicana. “De pronto, eu me lembro de dois, em pontos bem afastados: um, na ilha do Governador – simplesmente ‘Quilombo’, e outro, lá pelas bandas do Jardim Botânico, o morro do ‘Quilombo’”¹².

A escrita de Lima Barreto, em seu conjunto, busca desvendar as memórias que, inscritas nas ruas, nas praças, nos bairros, na arquitetura da cidade, revelavam não apenas as marcas da exploração, da dominação, das discriminações, enfim das profundas desigualdades do passado e do presente da sociedade brasileira, mas também as histórias daqueles que lutaram e continuavam lutando para transformar essa realidade opressora e injusta. A crítica aguçada e as denúncias das mais diversas mazelas da “República das Bruzundangas”¹³ permeiam toda a sua obra. Nossos objetivos aqui se limitam a apreender e compreender as percepções do escritor acerca da questão racial, a partir de sua condição de intelectual mestiço e pobre, expressas em sua vasta produção cronística¹⁴.

Filho do tipógrafo João Henriques de Lima Barreto e da professora primária Amália Augusta Barreto, ambos mestiços, Afonso Henriques de Lima Barreto integrou as gerações de intelectuais latino-americanos das últimas décadas do século XIX e primeiras do XX que partilhavam a dilacerante angústia de se reconhecerem como mestiços colonizados e inferiorizados pelos referenciais científicos então em voga, ao mesmo tempo em que os refutavam e buscavam recriá-los e ressignificá-los, a partir das especificidades das suas sociedades.

Certamente o escritor foi alvo de discriminação racial, à qual se juntaram também preconceitos relativos às suas origens sociais, sobretudo quando passou a residir no subúrbio carioca Todos os Santos em função da doença do pai e as consequentes dificuldades financeiras que a família passou então a enfrentar¹⁵. As relações sociais profundamente desiguais e fortemente perpassadas pela segregação racial, vividas por personagens suburbanas constituem o enredo de Clara dos Anjos, um de seus mais importantes romances de denúncia do racismo e da injustiça social característicos da sociedade brasileira¹⁶. As próprias experiências de Lima Barreto foram registradas de modo recorrente em suas narrativas ficcionais, profundamente marcadas por um forte tom autobiográfico – como é o caso, por exemplo, dos romances Recordação do Escrivão Isaías Caminha (1909), Numa e a Nympha (1915) e Cemitério dos Vivos (que permaneceu inacabado) –, e também em suas memórias – Diário Íntimo e Diário do Hospício¹⁷. Aqui nos dedicaremos à análise de parte de sua produção

cronística, na qual, aliás, também se percebe com frequência um tom autobiográfico, conforme pudemos observar na crônica “Maio”. Trata-se, portanto, de investigar as maneiras pelas quais Lima Barreto vivenciou suas experiências como letrado mulato em escritos veiculados na imprensa da época nos quais aparecem referências à questão racial de diversas formas.

“Nasci sem dinheiro, mulato e livre”

Em duas crônicas, publicadas respectivamente em maio de 1917 e em agosto de 1918, Lima Barreto faz referências explícitas às suas origens africanas. Na primeira delas, intitulada “Carta fechada – Meu maravilhoso Senhor Zé Rufino”, publicada originalmente no jornal A.B.C. de 12 de maio de 1917, o cronista critica duramente a política do então ministro da Agricultura, José Rufino 18 – a quem designa jocosamente “Chico Caiana” e “Chico da Novilha” –, que, fazendo-se “ministro para ser caixeiro de um reles sindicato de judeus belgas mais ou menos franceses, para esfomear o Brasil e ganhar dinheiro”, onerou o preço do açúcar no mercado interno, a fim de atender os interesses dos setores exportadores.

O açúcar, produção nacional, a mais nacional que há, que é vendida aos estrangeiros por 6\$000 a arroba, é vendida aos retalhistas brasileiros por mais de 10\$000.

Sabem quem é o chefe de semelhante bandalheira? É o Zé Rufino Bezerra Cavalcânti – Cavalcânti, com “i”, porque ele não é mulato – graças a Deus¹⁹!

Contrapondo-se à imagem do “alvar, mais do que ignorante, autoritário, babosão” ministro, Lima Barreto declara-se pobre, “mulato e livre”, expressando claramente a estreita correlação entre a questão social e a questão racial. Essa perspectiva se torna ainda mais evidente ao afirmar que, “se nascesse com dinheiro, livre e mesmo mulato, fazia o Zé Rufino meu feitor da fazenda”²⁰. Parece-nos, pois, que sob a ótica limana não é possível dissociar a discriminação racial da dominação social, pois, no Brasil, o acesso a certos status sociais – como, por exemplo, o fornecido pelo título de “Doutor” – pode produzir o embranquecimento: “O doutor, se é ignorante, o é; mas sabe; o doutor se é preto, o é, mas... é branco”²¹.

É preciso destacar ainda o tom depreciativo utilizado por Lima Barreto ao se referir ao “reles sindicato de judeus belgas mais ou menos franceses”, ao qual associa interesses comerciais e financeiros escusos. Tom reforçado ao denunciar que o “secretário de Estado” José Rufino possuía como única preocupação “auxiliar a judiaria dos falsos produtores do açúcar para empobrecer o seu povo...”²². Além da alusão pouco reverente aos belgas “mais ou menos franceses”, os judeus são vistos de modo bastante preconceituoso. Essa visão também aparece na crônica “Sobre o football”, publicada no jornal Brás Cubas, em 15 de agosto de 1918, uma das muitas em que Lima Barreto faz críticas contundentes ao jogo que se tornava cada vez mais popular. Nela o escritor também fala de suas origens africanas:

O órgão de São Paulo, se bem me lembro, dizia que os cariocas não eram “cariocas”, eram hebreus, curdos, anamitas; enquanto os paulistas eram “paulistas”. Deus do céu! exclamei eu. Posso ser rebolo (minha bisavó era), cabinda, congo, moçambique, mas judeu – nunca! Nem com dois milhões de contos²³!

De acordo com Jeffrey Lesser, o preconceito em relação aos imigrantes de origem judaica no Brasil de fins do XIX e inícios do XX esteve intimamente relacionado à associação entre o judeu e a ganância e a não assimilação. A difusão de tal estereótipo deveu-se em grande medida à sua concentração em várias ocupações que possuíam grande visibilidade – como, por exemplo, de mascates e comerciantes de tecidos –, por meio das quais muitos prosperaram rapidamente. Assim, “seu enriquecimento crescente fez aflorar o racismo e antissemitismo latentes na sociedade que os rodeava”²⁴. Parece-me que Lima Barreto compartilhava da imagem estereotipada do judeu que fazia fortuna rapidamente mediante atividades comerciais e/ou financeiras, nas quais, muitas vezes, empregavam meios escusos. Vale notar ainda que, segundo Lesser, nos meios acadêmicos, políticos e jornalísticos, circularam ideias agressivas em relação aos judeus, chegando até mesmo a denunciá-los como “um problema social”²⁵.

Mas, além do antissemitismo, observamos também que a afirmação de sua ascendência africana é uma forma de depreciar mais fortemente os judeus e não uma positivação de suas origens. Talvez seja possível enxergarmos aqui sinais de um sentimento contraditório em relação à sua identidade mestiça, cujo reconhecimento em uma sociedade atravessada pelo preconceito racial, em todas as suas dimensões, era efetivamente uma atitude permeada por dúvidas e inquietações.

Cultura, mestiçagem e identidade nacional

As referências de Lima Barreto ao traço miscigenado do “povo” brasileiro também são marcadas por essa mesma ambiguidade. Em uma crônica escrita possivelmente em fevereiro de 1920²⁶, intitulada “Sobre o carnaval”, o escritor explica por que a tradicional festa lhe causa aborrecimento. Não se tratava de partilhar a “opinião da polícia” e muito menos dos “melindres pudibundos” da Liga pela Moralidade do Rio de Janeiro, presidida por João Peixoto Fortuna, já que o “ponto de vista de imoralidade e chulice” pouco lhe importava. O que preocupava Lima Barreto era o ângulo “intelectual e artístico” da questão, ou seja,

a conclusão que fatalmente chego ao ouvir as suas cantigas, sambas, fados, etc., ao ouvir toda essa poética popular e espontânea, de não possuir o nosso povo, a nossa massa anônima, nenhuma inteligência e de faltar-lhe por completo o senso comum²⁷.

Sambas e fados nos remetem imediatamente a dois componentes fundamentais da miscigenação: o português e o africano. Queixava-se o cronista que, diante das censuras que impediam os “rapsodos carnavalescos” decantarem “coplas francamente pornográficas e porcas”, restava-lhes apenas a alternativa de “lançarem mão de estribilhos e cantigas sem nexos algum. Tal pobreza de pensamento no nosso povo causa, a quem medita, piedade, tristeza e aborrecimento”²⁸.

Para ilustrar as “cantarolas da ‘cordoalha’ carnavalesca”, cita os versos da primeira parte da canção da Estrela de Ouro e o samba “Fala meu louro”, de Sinhô, transcrito na íntegra, considerado por Lima Barreto como “outra cantoria, que, além de ser dedicada à Bahia, é oferecida ao Clube dos Democráticos, na qual entra um papagaio, cuja relação com o resto não se atina qual seja”²⁹. Composto em 1919, o samba de José Barbosa da Silva, o Sinhô, era uma sátira à derrota de Rui Barbosa, candidato da oposição nas eleições presidenciais daquele ano, que deram a vitória a Epitácio Pessoa, reafirmando assim o pacto que assegurava o predomínio das oligarquias de São Paulo e Minas Gerais no âmbito federal³⁰. A música estourou no carnaval, fazendo um enorme sucesso, conforme fica evidenciado na primeira página da Gazeta de Notícias do dia 8 de fevereiro de 1920, onde nos deparamos com uma charge intitulada “A canção popular”, que traz a figura de Rui Barbosa diante de um papagaio no poleiro. Abaixo a legenda: “O papagaio (cantando) - ‘A Bahia não dá mais côco / P’ra botá na tapioca / De fazê o bom mingau / P’ra imbruiá os carioca’ / Pagagaiô loro / Do bico dôrado, / Tu falavas tanto, qual a razão / Por que estás calado?!’ / Não tenhas medo, / Côco de respeito ... / Quem quê se fazê não pode / Q uem é bão já nace feito!’”³¹.

A desqualificação da Bahia, “que não dá mais coco pra botar na tapioca”, e do eminente jurista e político baiano atingia também os sambistas que frequentavam os terreiros de candomblé das famosas tias baianas, com os quais Sinhô teve inúmeras e famosas desavenças musicais em torno da questão da autoria – a exemplo de Donga e Pixinguinha, entre outros³². É possível que a implicância de Lima Barreto com o “Papagaio Louro” esteja menos relacionada à qualidade “intelectual e artística” da música do que ao seu sentido político que, ao ridicularizar o candidato da oposição, acaba de certa forma por legitimar a vitória do candidato situacionista, que representa a continuidade do jogo político da República oligárquica, alvo constante das críticas do escritor. Além disso, o escritor apoiou a candidatura de Rui Barbosa na Campanha Civilista de 1910, que, embora contando com o apoio das oligarquias paulista e baiana, confrontou o candidato militar Hermes da Fonseca, patrocinado pelas oligarquias mineira e gaúcha e por setores do exército.

Por outro lado, embora, num primeiro momento, o cronista afirmasse “não possuir o nosso povo, a nossa massa anônima, nenhuma inteligência e de faltar-lhe por completo o senso comum”, advertia que suas considerações não eram movidas por “nenhuma espécie de antipatia pelo folgar do povo”, desejando apenas que:

nesse poetar de sua alma alanceada, quando procura, nestes três dias, esquecer o seu penar e a sua dor, no riso, no gargalhar e no estonteamento, pusessem os seus trovadores mais gosto, mais sentido, compusessem mais cantares que pudessem ser entendidos, coisa que não lhes é impossível, pois todos conhecemos as poesias roceiras, as quadras populares, quase sempre expressivas e denunciando verdadeira poesia³³.

Não há aqui uma reprovação absoluta dos “cantares” de um povo que, muito justa e compreensivamente, expurgavam de suas almas as angústias e aflições cotidianas durante os três dias de alegria carnavalesca. O que o

cronista reivindicava aos “trovadores” era que tornassem sua música e poesia mais inteligíveis, não pela incorporação dos padrões civilizatórios das artes eruditas, mas, sim, lançando mão do talento expresso nas “poesias roceiras” e nas “quadras populares”, “coisa que não lhes é impossível”³⁴.

O tema do carnaval está presente não apenas em muitas outras crônicas de Lima Barreto, mas também em algumas de suas narrativas ficcionais, quase sempre por meio de uma abordagem que oscila entre a rejeição e o reconhecimento. Assim, por exemplo, as cenas descritas pelo narrador do conto “Cló”³⁵ evidenciam a presença da pluralidade de cores e de expressões culturais nos grupos de foliões que ocupavam as ruas centrais da cidade do Rio: “Homens e mulheres de todas as cores – os alicerces do país – vestidos de meia, canitares e enduapes de penas multicores, fingindo índios, dançavam na frente, ao som de uma zabumbada africana, tangida com fúria em instrumentos selvagens”³⁶. Expressões de tradições africanas autênticas, “degeneradas” pela escravidão, estas “bizarras e bárbaras cantorias”, despertaram no protagonista da narrativa ficcional, o professor de música fracassado, “doutor Maximiliano”, primeiramente, um sentimento de desaprovação, levando-o a pensar na “pobreza de invenção melódica daquela gente”. Mas o “apaixonado amador de música” acaba por deixar-se seduzir por aquela “barulhada”, tendo ímpetos de “continuar uma daquelas cantigas”, de “completá-la” para ensinar “aquela gente” a entoar “um hino, uma cantiga, um canto com qualquer nome, mas que tivesse regra e beleza”³⁷.

Porém, logo se desilude da empreitada. Para quê? “Filtrados” e “civilizados”, aqueles “esgares e berros” deixariam de exprimir os “pensamentos mais íntimos”, os “sonhos, fantasias e dores” daquelas “criaturas grosseiras e de raças tão várias... que encontravam naquele vozeiro bárbaro e ensurdecador meio de fazer porejar os seus sofrimentos de raça e de indivíduo e exprimir também as suas ânsias de felicidade”³⁸. A narrativa ficcional pode nos levar a concluir que, para Lima Barreto, a incorporação das tradições populares de origem africana, como substância fundamental da identidade nacional brasileira, devidamente “civilizadas”, de acordo com os valores ocidentais, burgueses e brancos – como propunham intelectuais como, por exemplo, Coelho Netto –, significaria uma forma de ocultar as contradições e tensões sociais, silenciando a resistência expressa nas manifestações culturais populares³⁹.

Vale destacar também a referência aos adornos e às indumentárias tupis e tupinambás, muito comuns nas fantasias carnavalescas da época, mas que podem ser entendidas como símbolos da pluralidade étnica, característica da sociedade brasileira. Em alguns de seus escritos, Lima Barreto inclui entre as crenças e práticas religiosas típicas do país, não apenas as de origem africana, mas também as de ascendência indígena, que muitas vezes aparecem associadas entre si. É o caso, por exemplo, da crônica intitulada “O destino do Chaves”, publicada na revista *Careta* de 25 de dezembro de 1920. Nela o cronista conta a história de Felismino Felicíssimo Chaves da Costa, cuja mãe “senhora duplamente crente, tanto na igreja católica como nas práticas de adivinhação e feitiçaria”, pediu a respeitáveis figuras entendidas em “bruxedos” que lessem a buena dicha do recém-nascido⁴⁰. Assim, o “destino do Chaves” foi desvendado com sucesso por “Vitória, uma

velha indiática, originária da raça extinta dos caetés”, pela “tia” Maria Ângela, “uma preta de raça ‘cabundá’” e pelo “‘Pai’ Luís, um velho preto ‘congo’”. Como todos previram, depois de perambular sem sucesso pela Escola Militar do Ceará e pela Escola de Medicina da Bahia, Chaves conseguiu se formar em Direito e terminou senador e ministro da República.

Trata-se de mais uma das críticas sarcásticas de Lima Barreto à política e aos políticos da Primeira República, expressa mais evidentemente nas palavras proféticas de Pai Luís: “ – Eu não ‘gunguria ningror’; não ‘quê botá biongo’ nem ‘mangá’; mas eu ‘diz’ que criança ‘sê macota’ no que ele não ‘sabê’”⁴¹. Mas não deixa de ser também o registro da difusão e da credibilidade das religiosidades plurais, criadas e recriadas a partir de referências nas culturas africanas e indígenas, entre os diversos segmentos sociais da sociedade brasileira – até mesmo os que compunham as classes dominantes, como é o caso da família de Chaves. Conforme argumenta Joachin Melo Azevedo Neto, um dos propósitos do cronista era o de refutar os “postulados do que se convencionou chamar de movimento indianista”, reiterando que “a etnia negra e suas tradições culturais eram tão influentes na história brasileira quanto as previsões certeiras de Maria Ângela, que atuava realizando seu ofício mesmo entre as elites brancas...”⁴².

Embora na crônica citada não haja uma desqualificação da “velha índia cabocla”, em que pese a breve menção à antropofagia dos caetés, em outros textos, Lima Barreto revela uma visão bastante negativa em relação às contribuições dos povos indígenas na construção do Brasil como nação miscigenada, ao assumir uma perspectiva que reafirmava a hierarquização racial – veementemente por ele combatida em grande parte de sua obra, incluindo suas crônicas como vimos até aqui. Em “O nosso cabocismo”, que saiu na Careta de 11 de outubro de 1919, critica “uma das manias mais curiosas de nossa mentalidade”, ou seja, a “cisma que tem todo o brasileiro de que é caboclo ou descende do caboclo”, argumentando que “o caboclo, o tupi, era, nas nossas origens, a raça mais atrasada...”⁴³. Possivelmente o que motivou o assunto da crônica foi o artigo “A professora Daltro e o Conselho”, assinado por Antonio Torres, publicado na Gazeta de Notícias alguns dias antes. Em tom jocoso, o articulista resumia a trajetória política de Leolinda de Figueiredo Daltro (1859-1935), que, depois de se aposentar, passou a dedicar-se à implantação de “um plano gigantesco: civilizar os índios chavantes e cherentes”⁴⁴. Depois de ser obrigada a “desistir de converter os índios”, por não mais contar com o apoio de recursos públicos, a professora fundou o Partido Republicano Feminino, do qual faziam parte “ela e mais duas senhoras”⁴⁵.

Em 1919, a professora Daltro lançou sua candidatura à intendente do Conselho Municipal do Distrito Federal, em torno da qual Antonio Torres tecia em seu artigo comentários sarcásticos e debochados⁴⁶. E foi justamente esse episódio que parece ter motivado Lima Barreto a escrever sobre o “nosso cabocismo”. Nessa crônica, o autor se refere aos “caboclistas” que então existiam no Brasil, entre os quais, além do General Rondon, destacava “D. Deolinda Daltro”, que pretendia se eleger intendente municipal: “Não era do Rio de Janeiro que ela devia ser intendente; era de alguma aldeia de índios. A minha cidade já de há muito deixou de ser taba; e eu, apesar de tudo, não sou selvagem”⁴⁷. Ainda que seja preciso considerar

que os alvos centrais da condenação de Lima Barreto eram o militarismo, simbolizado na figura do General Rondon e o feminismo associado à Deolinda Daltro, não há como negar que nessa crônica o literato expressa uma visão muito negativa dos indígenas, identificados como pertencentes à “raça mais atrasada” e à selvageria. Observe-se, contudo, que o sentido da inferioridade dos povos indígenas está associado ao atraso e não a uma suposta degeneração biológica. Ou seja, algo passível de ser modificado por meio da ação civilizadora situada no âmbito da cultura e associada no texto à urbanidade. Assim, o Rio era uma cidade e não uma taba/selva e seus habitantes – incluindo o próprio cronista, apesar de mestiço – não eram selvagens.

Vejamos agora dois exemplos em que Lima Barreto reivindica o reconhecimento da contribuição expressiva dos segmentos populacionais de origem africana na constituição de um país singularizado pela miscigenação. Em uma crônica publicada em inícios de 1915, o autor zomba da indignação desencadeada pela publicação em “jornais do Rio da Prata” de caricaturas que criticavam “coisas do Brasil”, argumentando que “tais clichês” só poderiam ser considerados “injúrias” por quem fosse “obcecado pelo patriotismo a ponto de não pesar a verdade das suas críticas”. E acrescentava: “Se lá aparecem desenhos em que o Brasil figure com pretos, os sábios cá da casa vociferam que aqui não há pretos”⁴⁸. O exemplo escolhido por Lima Barreto para atestar que muitas vezes essas sátiras expressavam “verdades” sobre o Brasil, rechaçadas por patriotas e sábios, é bastante ilustrativo. Nos casos em que as caricaturas remetessem às ascendências africanas da população brasileira, elas não deveriam despertar a “zanga” da “histeria patriótica”, mas, sim, levar ao reconhecimento de que esse era um traço real da identidade nacional, que, assumido positivamente, esvaziaria o conteúdo crítico dos cartunistas argentinos.

Tal concepção parece bem evidenciada numa crônica mais famosa, publicada cinco anos depois na revista *Careta*, intitulada “Macaquitos”, em que Lima Barreto fazia referência a um artigo, acompanhado de uma charge, no qual os integrantes da equipe brasileira de futebol eram representados como macacos. Tratava-se do time que, depois de jogar no Chile, foi para Buenos Aires para disputar mais uma partida pelo Campeonato Sul-Americano de Futebol (que hoje corresponde à Copa América). Para o cronista, não havia “nenhum insulto em chamar-nos de macacos”, pois na escala zoológica eles são “os mais adiantados exemplares da série animal; e há mesmo competências que o fazem, senão pai, pelo menos primo do homem”. Com tais atributos consagrados pela ciência, não tínhamos motivo para nos sentir envergonhados com a insinuação provocativa feita na imprensa argentina. Se comparado aos animais escolhidos por outros povos como seus símbolos – por exemplo, o galo para os franceses, que “nem mamífero é!”; os ursos brancos para os russos; as águias para os prussianos e austríacos; o leopardo e o unicórnio para os ingleses; e os leões para os belgas, o macaco é sem dúvida superior, pois, em que pese não ter “préstimos”, “é frugívoro, inteligente e parente próximo do homem”⁴⁹.

Entretanto, o argumento mais interessante de Lima Barreto na defesa da positivação da associação entre os brasileiros e os macacos é por ele

explicitado na conclusão de sua crônica: “Não vejo motivos para zanga, nessa história dos argentinos chamar-nos de macacos, tanto mais que, nas nossas histórias populares, nós demonstramos muita simpatia por esse endiabrado animal”⁵⁰. As imagens do macaco esperto, inteligente, malicioso, malandro, etc. são muito recorrentes nos contos, histórias e fábulas de diferentes culturas africanas e, de fato, encontram-se fortemente presentes nas lendas, fábulas e contos brasileiros. Vale destacar que, entre as crônicas satíricas que publicou sob o título “As mágoas e sonhos do povo”, no semanário carioca Hoje, a partir de 20 de março de 1920, Lima Barreto incluiu “Histórias de macaco”, incorporando “História do macaco que arranhou viola” e “O macaco e a onça”⁵¹. Além dessas histórias, constam em seu Diário Íntimo breves anotações de outras com os títulos “O macaco e a raposa”, “Os macacos que salvaram a onça”, “Macacos no roçado do milho” e “O macaco e o aluá”⁵².

Parece-me possível concluirmos que Lima Barreto defendia uma visão que, para além das possíveis ambiguidades e contradições, buscava valorizar positivamente o caráter miscigenado da sociedade brasileira, concebendo-o como elemento que conferia especificidade e originalidade à identidade da nação. Duas imagens veiculadas em crônicas publicadas no início e no fim de 1921 são bastante ilustrativas desta ótica positiva da mestiçagem. Em um dos muitos textos em que condenava o futebol, intitulado “Uma conferência esportiva”, que aparecem na Careta, de 1º de janeiro de 1921, ao se referir a uma conferência imaginária – “A educação física, o football e as suas conquistas e progressos, entre nós” –, ministrada pelo doutor Francoso Hell Jacuencanga, no salão nobre da Liga Metropolitana dos Trancos e Pontapés, Lima Barreto contrapõe a imagem dos corpos perfeitos dos estivadores “de todas as raças e mestiços delas” aos corpos desengonçados dos jogadores de futebol⁵³.

Por fim, vale mencionar uma passagem da crônica intitulada “O trem de subúrbios”, publicada na Gazeta de Notícias do dia 21 de dezembro de 1921: “Aqueles crioulas e mulatas inteiramente de branco, branco vestido, meias, sapatos, ao lado de portugueses ainda com restos de vestuários da terra natal; [...] tudo isso forma um conjunto digno de um lápis ou de um pincel”⁵⁴. A cena sugere uma estética bem ao gosto dos modernistas – Anita Malfatti (1889-1964), Di Cavalcanti (1897-1976), Tarsila do Amaral (1886-1973), entre outros – que utilizaram seus lápis e pincéis para valorizar positivamente a mestiçagem como símbolo do que reconheciam como a verdadeira identidade nacional brasileira, retratando-a sob as mais variadas formas e cores.

Confrontando concepções e práticas racistas

No contexto marcado pelo acirramento de nacionalismos que levariam ao conflito que ficaria conhecido como a primeira grande guerra, Lima Barreto expressa em seus escritos o profundo incômodo em relação à profusão de um patriotismo deletério. A disseminação da crença na “existência do Deus-Pátria” só era possível porque “os charlatões do Estado, em nome da pátria e de estúpida teoria das raças, instilaram na massa ignara das populações sentimentos guerreiros de agressão”, conforme registrou no Correio da Noite de 21 de dezembro de 1914⁵⁵. A guerra era, portanto, concebida pelo

escritor como produto da ação de governantes inescrupulosos, legitimada pelas convicções que reuniam resquícios de uma religiosidade que pertencia ao passado, por teorias que se revestiam de uma falsa cientificidade porque desprovidas “das mais elementares noções da ciência” – como, por exemplo, as “estúpidas teorias alemãs” –, ignorando que “a raça é uma abstração, uma criação lógica, cujo fim é fazer o inventário da natureza viva, dos homens, dos animais, das plantas e que, saindo do campo da história natural, não tem mais razão de ser”⁵⁶.

Note-se que Lima Barreto constrói seus argumentos contrários ao racismo no próprio campo em que se travavam então os complexos debates científicos em torno das teorias evolucionistas. Assim, procura fundamentá-los nas ideias defendidas pelo naturalista francês Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), que, em “sua Filosofia zoológica”⁵⁷, afirmava a inexistência de “classes”, “ordens”, “espécies” fixas na natureza, onde encontramos “unicamente indivíduos, que se sucedem uns aos outros, e que assemelham àqueles que os têm produzido”⁵⁸. Mas a crítica combativa de Lima Barreto não se restringiria apenas aos embates no campo das teorias do racismo científico. As políticas e as práticas de discriminação racial também foram alvo de denúncias e críticas em suas crônicas. Em outubro de 1917, por exemplo, publicou três crônicas no periódico de orientação anarquista O Debate, denunciando o caráter racista do imigrantismo em São Paulo e a violenta discriminação racial existente nos Estados Unidos⁵⁹.

Naquele ano, motivada pela brusca queda do poder aquisitivo dos trabalhadores, desencadeou-se a partir de São Paulo uma onda grevista de grandes proporções, que, tomando diversas outras cidades brasileiras, se estendeu até 1919, transformando-se em um dos episódios mais importantes das lutas operárias no Brasil sob a liderança anarquista. A partir de setembro de 1917, a repressão policial tornou-se cada vez mais violenta, multiplicando suas ações arbitrárias que tiveram grande repercussão no Congresso Nacional e na imprensa brasileira. Nas discussões em torno da constitucionalidade da lei Adolpho Gordo que proliferaram na Câmara, o deputado carioca Maurício de Lacerda – que também integrava o grupo de colaboradores de O Debate – defendeu os grevistas deportados, questionando a indiferenciação entre os “indesejáveis” e os “expulsáveis”⁶⁰.

Foi nesse contexto que Lima Barreto publicou a crônica intitulada “São Paulo e os estrangeiros” em O Debate de 6 de outubro de 1917, na qual condenava a hegemonia das oligarquias paulistas – que controlavam os destinos da União – e a sua política imigrantista, cuja finalidade exclusiva era a de contemplar os interesses dos cafeicultores, atraindo a mão de obra imigrante para o setor por meio de propaganda enganosa. À medida que a valorização artificial do café assegurava lucros mais altos aos fazendeiros, o custo de vida subia vertiginosamente, tornando os trabalhadores a cada dia mais pobres, impelindo-os a reivindicarem seus direitos. Diante disso, os mesmos governantes que haviam estimulado a imigração de italianos e espanhóis para o Brasil ampliaram a repressão policial “e deram em excomungar os estrangeiros a que chamam de anarquistas, inimigos da ordem social”⁶¹. As denúncias das ações abusivas e violentas de repressão aos movimentos grevistas eram articuladas pelo cronista ao problema permanente da carestia – então agudizado em função dos desdobramentos

do conflito mundial –, ao caráter agroexportador da economia brasileira e ao consequente predomínio político das oligarquias cafeeiras. Além disso, apontava o caráter racista da política imigrante, comprometida com uma perspectiva de branqueamento da população, ao se referir à determinação de excluir a “gente com sangue negro nas veias” das forças policiais de São Paulo, que encheu de “contentamento” a “gente” que vinha “dominando” o governo paulista “há cerca de trinta anos”⁶².

O autor parece estar se referindo aqui às discussões sobre a proibição da entrada de negros na guarda civil da cidade de São Paulo difundidas na imprensa dez anos antes, mencionada por Olavo Bilac em crônica publicada na Gazeta de Notícias de 21 de janeiro de 1906:

Parece que S. Paulo, sendo, pelo seu progresso e pela sua atividade, uma cidade yankee, também quer ser yankee por outros motivos.

Parece que vai haver por lá distinção de raças como nos Estados Unidos. Na guarda civil da cidade paulista só pode figurar gente branca... Os pretos e os mulatos não são aceitos... por incapazes ou más figuras.

Não sei quem foi o homem que assim ressuscitou em S. Paulo o “preconceito da cor”, – o mais bárbaro e revoltante de todos os preconceitos. [...]

Justamente aquilo que mais honra e nobilita a civilização brasileira é a singela e admirável harmonia que ela estabeleceu entre as raças que contribuíram para a sua formação. A cor jamais impediu, no Brasil, que um homem galgasse as mais altas posições. Já no tempo do Império havia no Senado homens de cor. Vários mulatos, bem pouco disfarçados, foram ministros de Estado⁶³.

Primeiramente destaca-se a posição do poeta cronista em relação à discriminação racial, cuja inexistência no Brasil conferia-lhe a especificidade de se constituir naquilo que mais tarde viria a ser consagrado por Gilberto Freyre como uma democracia racial. Ao assumir tal perspectiva, Bilac defendia a necessidade de se reconhecer a mestiçagem como traço específico e positivo da população brasileira, não só em “gratidão” à contribuição dos negros escravizados para a produção das riquezas do país e, em especial, da própria região paulista, como para não se cair numa “filáucia cômica”, pois, afinal, quantos “brasileiros haverá que possam jurar que são completamente, legitimamente, absolutamente brancos, com o sangue positivamente limpo de mescla africana?”⁶⁴. Como podemos perceber, trata-se de uma visão completamente distinta da de Lima Barreto, que, longe de enxergar na tal proibição um ato estranho à sociedade brasileira, o aponta como uma das manifestações racistas nela recorrentes. Para o escritor mulato, o reconhecimento da identidade mestiça da nação brasileira era uma conquista ainda por ser alcançada e não um fato já arraigado, herdado do império escravista como defendia Bilac na crônica citada.

Naquele mesmo número de O Debate, Lima Barreto publicou também “Coisas americanas”, referindo-se ao racismo yankee. O assunto, abordado novamente em crônica com o mesmo título, publicada na edição de 27 de outubro de 1917, teria sido suscitado pela presença da esquadra

estadunidense do Atlântico, sob o comando do almirante W. B. Caperton, na baía de Guanabara. Desde o dia 19 de junho daquele ano, após a chegada ao porto do Rio do cruzador Frederick que pertencia à referida esquadra, na ocasião ancorada em Salvador, os jornais cariocas veicularam notícias sobre o fato com grande destaque. Na Gazeta de Notícias, por exemplo, foram publicadas matérias relativas ao assunto quase diariamente entre meados de junho e meados de agosto. Durante esse período, depois de percorrer o litoral brasileiro, chegando a Montevideú e Buenos Aires, os navios de guerra norte-americanos retornaram ao porto da capital brasileira no dia 6 de agosto, fixando sua base na baía de Guanabara. O tom dos discursos veiculados é marcado por rasgados elogios à “grande República amiga” e pela exaltação da presença de uma de suas esquadras em águas verde-amarelas, sob o comando do “Sr. Almirante Caperton, que vem fazer o policiamento do Atlântico sul, para impedir a ação dos piratas alemães”⁶⁵.

Lima Barreto não faria qualquer associação entre a presença da esquadra norte-americana sob o comando de W. B. Caperton e as operações militares que objetivavam a defesa do Atlântico sul no contexto da primeira guerra mundial. Entretanto, ironizando o “entusiasmo que os brasileiros têm demonstrado pela grande República da parte norte do nosso continente”, recordava as “proezas” praticadas pelo almirante “há tempos, na República Dominicana”⁶⁶. O cronista refere-se, pois, à invasão norte-americana da ex-colônia espanhola em 1916, viabilizada pela ação bem sucedida das forças navais sob o comando de William B. Caperton, resultando na ocupação do país, que se estendeu até 1924. Segundo Lima Barreto, “especialista em intervenções na vida íntima das fracas repúblicas de origem ibérica”, o comandante recebido no Brasil com tanto entusiasmo aborrecia-se em limitar-se a “contemplar as belezas da Guanabara” e tinha “gana de fazer qualquer coisa bem americana”⁶⁷. Tais considerações contemplavam uma das linhas editoriais do jornal anarquista, que se orientava no sentido de denunciar a política de domínio imperialista dos Estados Unidos em relação ao continente americano.

Mas havia “outras coisas americanas pouco sabidas por nós outros brasileiros” que precisavam ser divulgadas. Uma delas era o preconceito racial radical, exemplificado na história do suicídio de M. Edward von Bülow – publicada no Petit Journal, de Paris, e transcrita no jornal parisiense Le Figaro, de 9 de dezembro de 1909. Casado com a filha de um juiz norte-americano de Nova Orleans, Edward von Bülow não se importava por ter a esposa “traços de sangue negro nas veias”, pois, sendo de origem alemã, não partilhava os “preconceitos dos americanos”. Entretanto, mesmo não apresentando os filhos do casal “nenhum traço da regressão para o tipo negro” – já que possuíam “cabelos louros”, “verdadeiros germanos” –, os rivais comerciais de Edward revelaram o seu segredo familiar, desencadeando a hostilidade e a perseguição a ele, à sua esposa e aos seus filhos, “em virtude da lei que proíbe um branco casar-se com qualquer mulher que tenha sangue negro nas veias”⁶⁸.

Com o mesmo tom sarcástico e debochado, Lima Barreto continuaria a informar seus leitores sobre as “belezas”, as “liberdades”, a “transcendente generosidade” que caracterizavam a “civilização americana”, com a finalidade de “aumentar ainda mais a admiração carinhosa do nosso povo

pelos ‘buques’ do almirante Caperton”, em crônica publicada duas semanas depois em O Debate com o mesmo título⁶⁹. Para tanto, refere-se a um fato narrado por Jules Huret no livro *De New York à la Nouvelle-Orléans*. Em sua viagem, o jornalista francês presenciou situações que evidenciavam a brutal, desprezível e despótica “dominação do branco”, ilustrando-as com o exemplo da segregação racial nos bondes das cidades do Sul, equipados com

quatro lugares, separados do resto do veículo por uma tela de arame onde está escrito:

Colored patrons only – para passageiros negros, unicamente.

Os negros e negras, continua Huret, estão sentados aí, nessa “capoeira de galinha”, com ar sério e olhos inquietantes⁷⁰.

O problema, segundo Lima Barreto, era distinguir quem era negro e quem era branco, conforme observou de forma divertida o educador negro Booker T. Washington, mencionando as torturantes dúvidas dos condutores de bondes que, inseguros, chegavam a expulsar do veículo “autênticos italianos”.

Mais uma vez constatamos a intimidade do escritor brasileiro com as diversas correntes intelectuais que questionavam as teorias raciais e as práticas racistas. Segundo Mario Antonio Eufrasio, Booker Taliaferro Washington (1856-1915) destacou-se na liderança da vertente de orientação política “mais pacífica e gradual” dos movimentos que reivindicavam direitos de cidadania para os negros estadunidenses a partir de fins do século XIX. Tal mobilização ocorreu nas cidades do norte para onde se deslocavam os libertos e seus descendentes que abandonaram seus locais de origem, onde, além das dificuldades de sobrevivência, sofriam perseguições violentas, resultantes das leis Jim Crow de segregação racial forçada, e das ações da Klu Klux Klan⁷¹. Ao que parece, contudo, Lima Barreto não chegou a ter contato direto com as ideias do intelectual negro estadunidense, pois, na crônica, indica que sua menção anedótica às desconfianças dos condutores de trem, em relação às origens raciais dos passageiros, foi citada por Jean Finot (1856 ou 1858-1922), no livro *Le Préjugé des Races*. Nessa obra, publicada originalmente em 1905, o sociólogo e jornalista francês, inspirado nos referenciais lamarckistas, criticou duramente o racismo científico defendido por diversos teóricos, entre os quais o diplomata e filósofo também francês Joseph Arthur de Gobineau (1816-1882), afirmando que:

Sua obra, que constitui um hino entusiasta a favor das raças ditas superiores e uma condenação impiedosa das ditas inferiores, encerra um verdadeiro arsenal de argumentos onde tem ido se inspirar todos os campeões da perseguição, da opressão e da exterminação de povos e raças mais fracos⁷².

Lima parece ter conhecido bem esse livro fundamental de Finot, que, aliás, figurava no inventário da coleção limana. Os argumentos do escritor francês que questionavam o próprio conceito de raça, refutando os princípios difundidos pelo que chamou de “pseudociência”, foram largamente utilizados por Lima Barreto quase dois anos depois, em julho de 1919, quando ocorreram os massacres de negros nas cidades de Washington e

Chicago. Em “Considerações oportunas”, publicada no semanário A.B.C. do dia 16 de agosto de 1919, o literato brasileiro pergunta o que o autor do “lúcido e irrefutável livro – Le Préjugé des Races” diria dos violentos conflitos raciais que ocorriam nos Estados Unidos. Segundo Lima Barreto, enquanto os massacres de armênios na Turquia e de judeus na Rússia foram divulgados sem “censura telegráfica diplomática”, as notícias sobre os massacres dos negros norte-americanos parecem ter sofrido restrições: “É preciso que a América do Sul, com as suas civilizações mais ou menos escuras (Roosevelt), fique, até certo e dado dia, convencida de que aquilo não foi nada, não passando de simples conflitos sem importância”⁷³. Mais uma vez, observamos que o racismo norte-americano é abordado dentro de uma perspectiva crítica que denunciava as pretensões da dominação imperialista da América Latina por parte dos Estados Unidos.

Lima Barreto elogia a coragem do médico e jornalista Nicolau Ciancio⁷⁴, que, por meio de um artigo publicado no Rio-Jornal, denunciava “as execuções sumárias e crudelíssimas de negros, em duas grandes cidades dos Estados Unidos” e condenava a postura de “certos doutores que, implicitamente, com as suas teorias desonestas, pretendem justificar tão inumanos e pouco modernos espetáculos”⁷⁵. Partindo desse mesmo enfoque, o cronista passa a discutir longamente os fundamentos científicos das teorias raciais disseminadas no campo do que designou como “antropossociologia”⁷⁶.

A questão da discriminação racial nos Estados Unidos voltaria ainda a ser tratada na crônica “A questão dos ‘poveiros’”, publicada na Gazeta de Notícias do dia 2 de janeiro de 1921⁷⁷. Em 1920, o governo brasileiro nacionalizou a atividade pesqueira e determinou que os pescadores estrangeiros se naturalizassem, o que levaria à mobilização e à greve dos poveiros, o que ocupou as páginas dos jornais cariocas durante muitos dias. O episódio envolveu tensões e conflitos de vários tipos, o que impeliu Lima Barreto a escrever um longo texto, no qual abordou diversos assuntos direta e indiretamente relacionados.

Entre esses, estava a denúncia do cunho racista da atitude do ministro português Norton de Mattos, que, inspirado nas “coisas peculiares do país de ‘Uncle Sam’”, estabeleceu a “cláusula, a que se deviam obrigar os ‘poveiros’ repatriados” para os territórios portugueses da África: “Ei-la, como vem estampada na Pátria, de 28 de novembro último: ‘... que evitem (os ‘poveiros’) a comunicação e as relações de ordem sexual com o elemento nativo da África, de cor’”⁷⁸. Tratava-se, para o cronista, de uma determinação “pueril e ridícula”, que contrariava a própria tradição das conquistas portuguesas, notória nos amores de Camões por Bárbara – “uma rapariga de cor” do ultramar para quem fez os versos “Pretidão do Amor” – e de Afonso d’Albuquerque por uma escrava. Por fim, o cronista lembra ao “Senhor Matos” que “os tais Amon, Lapouge, Gobineau e outros trapalhões antropólogos e etnográficos [...] não admitem como lá muito puros os portugueses”⁷⁹.

As referências constantes aos Estados Unidos na mesma crônica foram motivadas, segundo o autor, por ter tomado conhecimento da maneira “deplorável” pela qual os “yankees” se relacionavam com “outros Estados estrangeiros”:

Lembrei-me também como lá se procede com os negros e mulatos. Pensei. Se os doutrinários que querem que procedamos com os japoneses, da mesma forma com que os Estados Unidos se comportam com eles, forem vitoriosos, com a sua singular teoria, não faltará quem proponha que também os imitemos, no tocante aos negros e mulatos. É lógico. Então, meus senhores, ai de mim e de... minha gente⁸⁰!

Em outubro de 1921, um ano antes de sua morte⁸¹, Lima Barreto denunciava a presença da discriminação racial no futebol a propósito do artigo intitulado “Para o campeonato Sul-Americano. O Presidente da República não quer ‘homens de cor’ no nosso ‘scratch’”, publicado no jornal carioca Correio da Manhã de 17 de setembro 1921. De acordo com o articulista, o governo brasileiro havia liberado recursos para a Confederação Brasileira de Desportos, impondo em troca a proibição da “ida para o Rio da Prata de jogadores que não fossem rigorosamente brancos. O Sr. Epitácio Pessoa foi quem exigiu que não fossem incluídos ‘negros’ no scratch brasileiro!”⁸². É bastante conhecida a implicância que Lima Barreto tinha em relação ao futebol, considerando-o um “fator de dissensão”, que promovia, segundo ele, a rivalidade, o ódio e o rancor não apenas entre os “vários bairros da cidade”, mas também entre “as divisões políticas do Brasil”⁸³. Desse modo, em sua percepção, a tal proibição determinada pelo presidente da República, “perspicazmente eugênica e científica”, reafirmava a própria “função social” do football, qual seja a de “causar dissensões no seio da nossa vida nacional”. Pouco importava, pois, que a medida restritiva trouxesse em seu “bojo ofensa a uma fração muito importante, quase metade, da população do Brasil”⁸⁴. Sendo assim, o melhor seria que se desviassem os recursos destinados às ações promovidas por Belisário Pena – então diretor de saneamento rural do Departamento Nacional de Saúde Pública –, no sentido de combater as doenças endêmicas (como a “malária” e a “opilação”), que dizimavam ou degradavam as populações rurais – cuja maioria era composta pela “gente de cor” –, investindo-os no futebol. Procedendo desse modo, o governo seria coerente com sua própria lógica.

Ilógico é querer conservar essa gente tão indecente e vexatória, dando-lhes médico e botica, para depois humilhá-la, como agora, em honra do football regenerador da raça brasileira, a começar pelos pés. [...]

Os maiores déspotas e os mais cruéis selvagens martirizam, torturam as suas vítimas; mas a matam afinal. Matem logo os de cor; e viva o football que tem dado tantos homens eminentes ao Brasil! Viva⁸⁵!

Trata-se de uma das denúncias mais contundentes do racismo feitas por Lima Barreto, na qual mais uma vez reafirma a miscigenação como traço distintivo e irrefutável da população brasileira, cujo apagamento só seria possível pelo extermínio. É inegável a importância dessa crítica claramente formulada e capaz de provocar nos leitores da crônica um grande impacto. Entretanto, não podemos deixar de reconhecer que Lima Barreto não

percebe ou desconsidera o tom de revolta e de indignação que marca profundamente o artigo publicado no Correio da Manhã. Isso possivelmente poderia revelar outro papel social do futebol, oposto ao que é identificado pelo escritor. A notícia sobre medida coibitiva à participação de jogadores “de cor” no time brasileiro explicitou nas páginas da imprensa a existência de concepções e práticas racistas profundamente arraigadas na sociedade brasileira – a ponto de serem assumidas explicitamente por autoridades públicas como o próprio presidente da República. Mas, por outro lado, e mais importante, viabilizava também a publicização do caráter polêmico da discriminação racial, dando visibilidade às denúncias e aos questionamentos críticos em torno do tema e evidenciando que, longe de um suposto consenso em torno das teses do chamado racismo científico, estas foram alvo de profundas controvérsias envolvendo os segmentos da intelectualidade brasileira e latino-americana de modo geral.

Procurei apresentar Lima Barreto aqui como um homem do seu tempo. Um tempo que, ao contrário do que muitas vezes aprendemos, não foi subjugado a uma espécie de pensamento único, em que reinavam absolutas as teses do racismo científico, que condenavam irremediavelmente as supostas “raças inferiores” e as sociedades racialmente miscigenadas à degradação, ao atraso, enfim à inviabilidade. Um tempo, portanto, em que ecoaram muitas vozes, que – como as do grande escritor e intelectual brasileiro – munidas, muitas vezes, com as armas dos próprios adversários, se empenharam em construir interpretações da realidade mestiça à qual pertenciam, que confrontavam as pseudo-verdades propagadas por “trapalhões antropólogos e etnográficos”. As suas ambiguidades, contradições e hesitações não minimizaram o papel fundamental que desempenharam numa luta que, apesar de inequívocas vitórias, infelizmente ainda se faz presente na atualidade.

Notas

*. Este artigo é resultado das pesquisas “Os intelectuais, a cidade e a nação (Rio de Janeiro, 1870-1930)”, já concluída; e “Raça, educação e saúde: a imprensa carioca e os projetos para o Brasil na Primeira República”, em andamento, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) e da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

1. Lima Barreto, “Maio”, *Gazeta da Tarde*, 4 mai. 1911.
2. Lima Barreto, “Meia página de Renan”, in Lima Barreto, *Toda crônica*; organização de Beatriz Resende e Rachel Valença. Rio de Janeiro: Agir, 2004, vol. I, pp. 533-536.
3. Historiador, filósofo e escritor francês, Joseph Ernest Renan (1823-1892) defendia a tese da degenerescência genética, fundamentada nas teorias raciais que se difundiam em toda a Europa e, especificamente, na França nas três últimas décadas do século XIX (Lúcia Helena Costigan, “Exclusões (e inclusões) na literatura latino-americana: índios, negros e judeus”, *Revista Iberoamericana*, vol. LXIV, n. 182-183, jan.-jun.1998, pp. 60-61).

- Lima Barreto, "Meia página de Renan"..., p. 534.
- 4.
 5. Idem, op. cit., p. 535.
 6. Idem, op. cit.
 7. Lúcia Helena Costigan, "Exclusões (e inclusões) na literatura latino-americana"..., p. 61.
 8. Lígia Fonseca Ferreira, "Luiz Gama: um abolicionista leitor de Renan", Estudos Avançados -vol. 21, n. 60, 2007, p. 278. Publicada em 1863, A Vida de Jesus é uma das obras mais polêmicas de Renan por considerar Jesus, não como Messias, mas "simplesmente como um homem excepcional, único na história da humanidade" (p. 280). Entre os admiradores brasileiros de Renan destaque-se o imperador Pedro II e o político abolicionista Joaquim Nabuco.
 9. Idem, op. cit., p. 285. Trata-se de uma famosa conferência pronunciada na Sorbonne, em 1882, por Ernest Renan.
 10. De fato, segundo René Depestre, a revolução haitiana favoreceu a difusão de uma nova percepção do negro nos meios intelectuais europeus e americanos de fins do século XIX e inícios do XX, contribuindo para a desconstrução de visões estereotipadas geradas e disseminadas no contexto colonial moderno e para a elaboração de argumentos abolicionistas (René Depestre, Bonjour et adieu à l'lanégritude. Paris: Robert Laffont, 1980).
 11. Barreto, "Meia página de Renan"..., p. 535.
 12. Idem, op. cit., p. 535-536. Sobre os quilombos na cidade do Rio, ver: Flavio dos Santos Gomes, Histórias de Quilombolas: Mocambos e Comunidades de Senzalas no Rio de Janeiro, Século XIX. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1995; Eduardo Silva, As Camélias do Leblon e a Abolição da Escravatura. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
 13. Bruzundanga é um país fictício que representa o Brasil, título de uma série de crônicas satíricas reunidas em livro publicado originalmente em 1922 na cidade do Rio de Janeiro por Jacintho Ribeiro dos Santos Editor.
 14. As crônicas aqui analisadas foram selecionadas entre as publicadas na coletânea organizada por Beatriz Resende e Rachel Valença (Lima Barreto, Toda Crônica, 2 vols. Rio de Janeiro: Agir, 2004) em função das referências explícitas ou implícitas à questão racial.
 15. Em 1902, João Henriques começou a manifestar sintomas de distúrbios mentais e a família se mudou para o Engenho Novo (Rua Vinte e Quatro de Maio, n. 123). No ano seguinte, após a nomeação de Lima Barreto como amanuense da Diretoria do Expediente da Secretaria de Guerra, a família passa a residir em Todos os Santos (Rua Boa Vista, n. 76).

- A primeira versão incompleta do romance é de 1904. A segunda é de dezembro de 1921-janeiro de 1922, cujo primeiro capítulo "O carteiro" foi publicado na revista Mundo Literário em maio de 1922.
16. Escrito a partir das experiências vividas por Lima Barreto nas suas duas internações no Hospício Nacional de Alienados (1914 e 1921-1922) e registrado no Diário do Hospício, o romance O Cemitério dos Vivos não chegou a ser concluído. Seu primeiro capítulo foi publicado na elegante revista carioca Souza Cruz em janeiro de 1921.
 17. Filho de proprietários rurais ligados à produção açucareira, José Rufino Bezerra Cavalcanti foi usineiro no município de Cabo de Santo Agostinho e senhor de engenho em Vitória de Santo Antão sua terra natal, ambos situados no estado de Pernambuco. Assumiu o Ministério da Agricultura no governo de Wenceslau Braz (1915-1917), tendo sido eleito logo depois presidente do estado de Pernambuco.
 18. Lima Barreto, "Carta fechada - Meu maravilhoso Senhor Zé Rufino", in Barreto, Toda crônica, vol. I..., p. 272.
 19. Idem, op. cit., p. 271.
 20. Lima Barreto, "A instrução pública" [Correio da Noite, 11 mar. 1915], in Lima Barreto, Toda crônica, vol. I..., p. 179. Na crônica o autor faz uma crítica à "teocracia doutoral" que, no Brasil, transformou o título em "nobreza" e símbolo falso do saber.
 21. Lima Barreto, "Carta fechada"..., p. 271.
 22. Idem, "Sobre o football", in Lima Barreto, Toda crônica, vol. I..., p. 373.
 23. Jeffrey Lesser, O Brasil e a questão judaica: imigração, diplomacia e preconceito. Rio de Janeiro: Imago, 1995, p. 66. Segundo o autor, outro aspecto que contribuiu para reforçar o desgaste da imagem dos segmentos judaicos foi a existência de um pequeno grupo constituído por prostitutas judias, provenientes em sua maioria do leste europeu, exploradas por aliciadores também de origem judaica. Sobre esse tema veja-se Beatriz Kushnir, Baile de máscaras: mulheres judias e prostituição. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
 24. Jeffrey Lesser, O Brasil e a questão judaica..., p. 78.
 25. Segundo Beatriz Resende e Rachel Valença a crônica não possui referência à data ou à fonte, mas como Lima Barreto afirma no texto que "escrevo no sábado, véspera dele" [do carnaval] e refere-se ao samba Fala meu louro, que Sinhô lançou no carnaval de 1920, podemos concluir que a crônica foi escrita em fevereiro daquele ano (Lima Barreto, Toda Crônica, vol. II..., p. 140). O domingo de carnaval de 1920 foi no dia 15 de fevereiro.
 26. Idem, op. cit., p. 137. Na crônica "Faustino I", publicada na revista Careta do dia 3 de julho de 1915, em que narra brevemente a biografia de Faustino I ou "Suluque", imperador do Haiti (1847/1849-1859), Lima

Barreto destaca os atos autoritários e cruéis do governante, atribuindo-os às “suas superstições africanas e falta de cultura” (Lima Barreto, “Faustino I”, *Careta*, ano VIII, n. 367, p. 24).

28. Lima Barreto, *Toda Crônica*, vol. II...,p. 138.

29. *Idem*, op. cit., p. 139.

30. Com o fim da Primeira Guerra Mundial, Eptácio Pessoa chefiou a delegação brasileira na Conferência de Paz realizada em Versalhes, na França. Desempenhava essa função quando, em janeiro de 1919, morreu Rodrigues Alves, presidente da República recém-eleito e que não havia ainda tomado posse. O vice-presidente eleito Delfim Moreira assumiu e, após curto período no exercício do cargo, convocou novas eleições. O nome de Eptácio, lançado pelo Partido Republicano Mineiro (PRM), surgiu, então, como alternativa capaz de manter a unidade dos setores políticos situacionistas.

31. *Gazeta de Notícias*, 8 fev. 1920, p. 1. Na edição de 16 de fevereiro de 1920, segunda-feira de carnaval, a *Gazeta de Notícias* fazia referência ao bloco do “Papagaio Louro”, “composto de alegres e simpáticos rapazes do glorioso Club dos Democráticos. [...] À frente dos foliões destacava-se a figura do popular ‘Sinhô’, o inteligente e inspirado autor do ‘Papagaio Louro’ e de outras músicas carnavalescas de franco sucesso” (*Gazeta de Notícias*, 16 fev.1920, p. 1).

32. “Herdeiro da antiga tradição musical de feitura coletiva e anônima, do improviso compartilhado nas rodas de bambas, do hábito de acrescentar versos e estribilhos [...] Sinhô descartava a nobre função autoral de seu trabalho. Samba, para ele era ‘como passarinho’: de quem pegasse primeiro...” (Maria Clementina P. Cunha, “De sambas e passarinhos: as claves do tempo nas canções de Sinhô”, in Sidney Chalhoub; Margarida de Souza Neves; Leonardo A. de Miranda Pereira (orgs.), *Histórias em cousas miúdas*. Campinas: Editora da Unicamp, 2005, p. 548).

33. Lima Barreto, “Sobre o carnaval”, in Lima Barreto, *Toda Crônica*, vol. II...,p. 140.

34. Parece-me que aqui o autor não está se referindo exclusivamente ao contexto rural, considerando que tais manifestações culturais estão presentes nas áreas urbanas e suburbanas do Rio de Janeiro. Ao refutar as considerações feitas pelo literato, jornalista e político Múcio da Paixão (1870-1926), em artigo publicado no jornal campista *Gazeta de Campos*, Lima Barreto afirma na crônica “O que é então” (*Lanterna*, 23 jan. 1918), que se como o próprio articulista havia sustentado “cada terra cria a sua poesia popular”, o Rio também possuía a sua, conforme vinha sendo comprovado pelos “estudiosos dessas coisas de folklóre, como os senhores João Ribeiro e Sílvia Romero”, que “têm registrado muitos cantos, muitas quadras populares próprias ao Rio de Janeiro” (Lima Barreto, *Toda crônica*, vol. I..., p. 306).

- O conto foi incluído na coletânea *Histórias e Sonhos*, de Lima Barreto, publicada originalmente em 1920 pela Livraria Editora Gianlorenzo Schettino (RJ).
36. Lima Barreto, "Cló", in Lima Barreto, *Os melhores contos*. Rio de Janeiro: Global Editora, 1986, pp. 121-122.
37. Pouco depois de chegar em casa, Maximiliano sentou-se ao piano e executou a peça "Bamboula, de Gottschalk", segundo o narrador, "compassos de uma música negra de Nova Orleans, que o famoso pianista tinha filtrado e civilizado" (Idem, op. cit., p. 125).
38. Idem, op. cit., p. 122.
39. Sobre o assunto ver: Magali G. Engel, "Os intelectuais, o nacional e o popular (Rio de Janeiro, 1890-1910)", *Revista História Social*, Campinas, n. 11, 2005, pp. 211-226. Sobre intelectuais e carnaval, ver: Leonardo A. de M. Pereira, *O carnaval das letras: Literatura e política no Rio de Janeiro do século XIX*. 2.ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2004; e Maria Clementina P. Cunha, *Ecos da folia: uma história social do carnaval entre 1880 e 1920*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
40. Lima Barreto, "O destino do Chaves", *Careta*, 25 dez. 1920, p. 50.
41. Idem, op. cit.
42. Joachin Melo Azevedo Neto, "Lima Barreto e os suburbanos: o cotidiano traçado em linhas afetivas", *Revista de Literatura, História e Memória*, Cascavel, vol. 7, n. 10, 2011, p. 238.
43. Lima Barreto, "O nosso cabocismo", *Careta*, 11 out. 1919, p.17.
44. Sobre o tema ver: Mariza Corrêa, "Os índios do Brasil elegante & a professora Leolinda Daltro", *Revista Brasileira de História*, São Paulo, vol. 9, n. 18, ago.-set. 1989, pp. 43-65.
45. Antonio Torres, "A professora Daltro e o Conselho", *Gazeta de Notícias*, 6 out. 1919, p. 2.
46. O pedido de registro da candidata às eleições municipais de 1919 foi negado. Leolinda de Figueiredo Daltro (1859-1935) nasceu na Bahia, mas viveu grande parte de sua vida na cidade do Rio, onde atuou no magistério público. Defendeu a alfabetização e a incorporação das tribos indígenas e empenhou-se na causa feminista, fundando o Partido Republicano Feminino (1910) e jornais destinados às mulheres. É sempre referida como Deolinda Daltro nas crônicas de Lima Barreto. Sobre as críticas do escritor às feministas, ver: Magali G. Engel, "Gênero e política em Lima Barreto", *Cadernos Pagu*, n. 32, jan.-jun. 2009, p. 365-388.
47. Lima Barreto, "O nosso cabocismo"..., p.17, grifos meus. Vale mencionar que na primeira semana de agosto de 1921, quando circulavam notícias sobre as obras do prefeito Carlos Sampaio

- (1920-1922) preparando a capital federal para as comemorações do Centenário da Independência (por exemplo, a reportagem intitulada “Os melhoramentos da cidade. O Castelo e a lagoa Rodrigo de Freitas”, *Gazeta de Notícias*, 2 ago. 1921, p. 3), Lima Barreto publicou a crônica intitulada “Botafogo e os pró-homens” na qual afirmava que há algum tempo “tomou-se dos nossos dirigentes e mais magnatas uma vaidade singular: a vaidade de Botafogo e adjacências. O resto do Rio não existe, mas paga imposto. O Rio é Botafogo; o resto é a cidade indígena, a cidade negra” (Lima Barreto, “Botafogo e os pró-homens”, *Careta*, 6 ago. 1921, p. 10).
48. Lima Barreto, “Um conselho” [*Correio da Noite*, 29 jan. 1915], in Lima Barreto, *Toda crônica*, vol. I..., p. 171. Numa rápida pesquisa nos periódicos cariocas *Gazeta de Notícias*, *O Paiz*, *Fon! Fon!* e *Careta*, publicados em janeiro de 1915, não encontrei qualquer referência às caricaturas divulgadas em jornais argentinos que, segundo Lima, voltavam a incomodar os “nossos patriotas”.
49. Lima Barreto, “Macaquitos”, *Careta*, 23 out. 1920, p. 17. O termo “macaquitos” era bastante empregado com significados depreciativos distintos. Como na crônica de Lima Barreto e na imagem veiculada no jornal argentino, com um sentido que remete à discriminação racial. Tal sentido aparece, por exemplo, em um artigo não assinado publicado na mesma revista *Careta* dez anos antes, no qual o autor se indignava com as posturas hostis e desrespeitosas dos argentinos em relação ao Brasil: “Em todas as ruas, a qualquer hora que apareçam, os nossos marinheiros serão deliberadamente acolhidos com os entusiásticos epítetos de macacos! macaquitos!” (“O Brasil nas festas do centenário argentino – Excepcionais homenagens ao nosso país”, *Careta*, 14 mai. 1910, p. 31). Vale lembrar que a presença de negros e mestiços entre os marinheiros brasileiros era extremamente significativa. A palavra é empregada em sentido diferente no texto “Minha querida Phanto”, assinado por Assuéro, também publicado na revista *Careta*, no qual o autor criticava a ideia de incluir uma tourada nos festejos de comemoração do centenário da independência: “Indubitavelmente persistimos, em tudo e por tudo, em ser imitadores, ‘siempre los mismos macaquitos!’” (*Careta*, 10 dez. 1921, p. 31).
50. *Idem*, op. cit., p. 17.
51. Lima Barreto, “Histórias de macaco”, *Hoje*, 16 abr. 1919; “Mágoas e sonhos de um povo – sátiras”, in Lima Barreto, *Prosa seleta*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Aguilar, 2001, pp. 1007-1009.
52. Lima Barreto, “Diário Íntimo – memorialística”, in Lima Barreto, *Prosa seleta...*, pp. 1293-1296. Sobre a relação entre a crônica “Macaquitos” e a questão racial em Lima Barreto, ver: Raphael Frederico Acioli Moreira da Silva, “Os macaquitos na bruzundanga. Racismo, folclore e nação em Lima Barreto (1881-1922)”, in Sidney Chalhoub; Margarida de Souza Neves; Leonardo A. de Miranda Pereira (orgs.), *Histórias em cousas miúdas...*, pp. 159-197.

- Lima Barreto, "Uma conferência esportiva", *Careta*, 1 jan. 1921, pp. 15-16.
53. 15-16.
54. Lima Barreto, "O trem de subúrbios", *Gazeta de Notícias*, 21 dez. 1921, p. 2, grifos meus. Na crônica, o escritor refere-se aos desenhos do artista francês Honoré Daumier (1808-1879), entre os quais menciona o que mais o impressionou, intitulado "Vagão de terceira classe" (1860-1863), retratando os passageiros. "Aqueles caras tristes, tangidas pela miséria, oprimidas pelo exaustivo trabalho diário" numa "ambiência de resignação perante a miséria, o sofrimento e a opressão que o trabalho árduo e pouco remunerador traz às almas". Perfis homogêneos bem diferentes dos que viajavam nos trens de subúrbios da cidade do Rio, onde somente alguns, "em geral, operários é que esmaltam no rosto angústia e desânimo". Os demais, soldados de polícia, guarda civil, serventes de secretaria, "embora humildes", consideram-se superiores e não veem motivo para se sentirem "infelizes e sofredores". Vale notar que Lima Barreto atribui a consciência da exploração ao operariado, enquanto os que exerciam funções públicas com baixa remuneração alimentavam a ilusão de distinção por exercerem funções de poder ou pela proximidade com as altas autoridades públicas.
55. Lima Barreto, "O patriotismo", in Lima Barreto, *Toda crônica*, vol. I..., p. 125.
56. *Idem*, op. cit., p. 129.
57. Esse livro de Lamarck integra o inventário feito pelo literato da coleção "Limana", designação dada pelo próprio escritor para os livros que compunham sua biblioteca pessoal.
58. Vale lembrar que as vertentes lamarckistas e "neolamarckistas", ao privilegiarem a ação do meio ambiente e do social na evolução, tiveram grande repercussão entre os intelectuais e cientistas latino-americanos, favorecendo, até mesmo, conforme ressaltou Nancy Stepan, uma ampla difusão no Brasil da chamada "eugenia preventiva", que enfatizava as ações no âmbito da saúde e da educação, a fim de evitar a degeneração hereditária, o que favoreceu a convergência entre sanitarismo e eugenia (Nancy L. Stepan, "A hora da eugenia": raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005).
59. Dirigido por Adolpho Porto e Astrojildo Pereira, o primeiro número de *O Debate* foi publicado em 12 de junho de 1917, tendo sobrevivido por pouco tempo. Entre seus colaboradores – nomes como Agripino Nazareth, Domingos Ribeiro Filho, Fábio Luz, José Oiticica, José Saturnino Britto, Maurício de Lacerda –, Lima Barreto teve uma atuação de destaque. Conforme observou Botelho, as greves, a carestia, a guerra e o patriotismo, a educação e a saúde, a política norte-americana em relação ao continente americano foram temas recorrentes nas edições do periódico (Denilson Botelho, *Letras militantes: história, política e literatura em Lima Barreto*, Tese de doutorado em história. Campinas: Unicamp, 2001, pp. 126-127).

- Discurso de Maurício de Lacerda proferido na sessão de 5 de outubro
60. de 1917 na Câmara dos Deputados. Anais da Câmara dos Deputados, v. VII, p. 449 apud Christina Roquette Lopreato, "O espírito das leis: anarquismo e repressão política no Brasil", Verve, n. 3, p. 86. Em 8 de janeiro de 1907 havia sido aprovada a Lei Adolpho Gordo, que em seu primeiro artigo determinava a expulsão do "hóspede indesejável", definido como "o estrangeiro que, por qualquer motivo, comprometer a segurança nacional ou a tranquilidade pública".
61. Lima Barreto, "São Paulo e os estrangeiros", in Lima Barreto, Toda crônica, vol. I..., p. 290.
62. Idem, op. cit., p. 289.
63. Olavo Bilac, "Crônica", Gazeta de Notícias, 21 jan. 1906, p. 3.
64. Idem, op. cit., p. 3.
65. Gazeta de Notícias, 23 jun. 1917, p. 1. Apesar de serem publicadas quase todos os dias, as notícias assumem frequentemente grande destaque, sendo boa parte delas veiculada na primeira página do jornal. Como exemplo, podemos citar as duas matérias sobre as comemorações da independência dos Estados Unidos realizadas na capital brasileira, que ocuparam a primeira página inteira das edições dos dias 4 e 5 de julho de 1917 ("O Dia Americano", "As festas comemorativas da independência da América do Norte", "Os aliados desembarcam ao lado dos nossos marinheiros para a mesma consagração cívica!", Gazeta de Notícias, 4 jul. 1917, p. 1; "As festas da Independência da América", "A grande parada militar de ontem", "O entusiasmo popular pelos soldados da Liberdade", Gazeta de Notícias, 5 jul. 1917, p. 1. Vale ressaltar que, embora, o assunto já não tivesse a mesma recorrência na imprensa em outubro, quando Lima Barreto publicou as duas crônicas intituladas "Coisas americanas", em fins de setembro, o embaixador estadunidense esteve no Brasil, fazendo uma visita a São Paulo, acompanhado de Caperton ("Em São Paulo", "A chegada do embaixador americano e do almirante Caperton", Gazeta de Notícias, 26 set. 1917, p. 5; "A partida do embaixador americano", "O seu embarque foi muito concorrido", Gazeta de Notícias, 1 out. 1917, p. 5). No dia 5 de outubro era noticiada a chegada ao porto do Rio do paquete inglês Vasari, que vinha dos Estados Unidos e trazia entre outros "passageiros ilustres", a família do almirante Caperton ("O 'Vasari' na Guanabara", Gazeta de Notícias, 5 out. 1917, p. 3).
66. Lima Barreto, "Coisas americanas I", in Lima Barreto, Toda crônica, vol. I..., p. 295.
67. Idem, op. cit.
68. Idem, op. cit., p. 296. Segundo Lima Barreto, o "conhecimento desta e de outras" não levaria os brasileiros, incluindo o "Senhor Nilo Peçanha", a deixar de enaltecer os "marinheiros dos Estados Unidos" – exceto Eduardo Prado se ainda estivesse vivo. Vale lembrar que o advogado, jornalista e escritor, membro fundador da Academia

- Brasileira de Letras, Eduardo Paulo da Silva Prado (1860-1901) fez uma crítica contundente aos Estados Unidos em seu livro intitulado *A ilusão americana*, publicado em 1893.
69. Lima Barreto, “Coisas americanas II”, in Lima Barreto, *Toda crônica*, vol. I..., p. 297.
70. Jules Huret apud Lima Barreto, “Coisas americanas II”..., p. 297.
71. M. A. Eufrasio, *Estrutura urbana e ecologia humana: a Escola Sociológica de Chicago (1915-1940)*. São Paulo: Editora 34, 1999. A outra orientação “mais afirmativa e aguerrida” era liderada pelo sociólogo, escritor e ativista negro William E. B. DuBois (1868-1963).
72. Jean Finot apud José Luis Petruccelli, “Doutrinas francesas e o pensamento racial brasileiro, 1870-1930”, *Estudos Sociedade e Agricultura*, n.7, dez. 1996, p. 136. Além de Gobineau, questionou também as concepções racistas de VacherLapouge, Charles Richet e Chamberlain, entre outros.
73. Lima Barreto, “Considerações oportunas”, *A.B.C.*, 16 ago.1919, p. 10.
74. Segundo Lima Barreto, Ciancio havia sido seu companheiro de quarto quando eram estudantes. Pertencente a uma família de imigrantes italianos, Nicolau Ciancio foi engraxate, enfrentando muitas dificuldades para ingressar e concluir a Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Além de médico, destacou-se no campo jornalístico, tendo sido amigo de Gustavo de Lacerda, fundador da Academia Brasileira da Imprensa (1908).
75. Lima Barreto, “Considerações oportunas”..., p. 10.
76. A “Escola de Antropossociologia” é representada na Alemanha por Otto Ammon (1890-1915) e na França por Georges Vacher de Lapouge (1854-1936). Inspirados nos princípios da Antropologia Física esses autores defendiam que as diferenças físicas eram determinantes do caráter dos seres humanos.
77. Lima Barreto, “A questão dos ‘poveiros’”, *Gazeta de Notícias*, 2 jan. 1921, p. 2. Os poveiros eram pescadores portugueses naturais de Póvoa de Varzim que, segundo Lima Barreto, há muitos anos fixados no Rio de Janeiro monopolizavam a pesca em alto-mar.
78. Idem, op. cit.
79. Idem, op. cit. Acondenação da miscigenação como elemento inevitavelmente degenerador de um povo consiste em um dos princípios defendidos por Vacher e Lapouge, que os aproximavam Gobineau e outros adeptos das teorias raciais que tiveram grande repercussão no Brasil (Ver José Luis Petruccelli, “Doutrinas francesas e o pensamento racial brasileiro”...).
80. Lima Barreto, “A questão dos ‘poveiros’”..., p. 2.

- Lima Barreto faleceu na cidade do Rio no dia 1º de novembro de 1922
81. de um ataque cardíaco.
 82. “Para o campeonato Sul-Americano”, “O Presidente da República não quer ‘homens de cor’ no nosso ‘scratch’”, *Correio da Manhã*, 17 set. 1921, p. 5.
 83. Lima Barreto, “Bendito football”, *Careta*, 1 out.1921, p. 5. Essa foi uma das questões que suscitaram os conhecidos embates entre Lima Barreto e Coelho Netto. Sobre o assunto veja-se, por exemplo, Leonardo A. de M. Pereira, “O jogo dos sentidos: os literatos e a popularização do futebol no Rio de Janeiro”, in Sidney Chalhoub e Leonardo A. de M. Pereira, (orgs.), *A história contada: capítulos da história social da literatura no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1998, p. 195-231; e Idem, *Footballmania – Uma História Social do Futebol no Rio de Janeiro, 1902-1938*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
 84. Lima Barreto, “Bendito football”..., p. 5.
 85. Idem, op. cit. No P.S., Lima comenta com ironia que a “nossa vingança” é que para os argentinos – ou para quaisquer outros olhares “estranhos” – que “não distinguem, em nós, as cores”, todos “somos macaquitos”.

Capítulo 9

De guerreiros a doutores negros: a contribuição de Manuel Querino

Sabrina Gledhill

O mundo do estudioso negro é de uma solidão sem conta e ele deve, de alguma maneira, buscar a verdade nesta vereda solitária, enquanto certifica-se de que suas conclusões são validadas pelos padrões universais desenvolvidos e mantidos por aqueles que, por muitas vezes, deixam de reconhecê-lo.

John Hope Franklin

Este artigo discute alguns aspectos da obra de Manuel Querino (1851-1923), com enfoque nas táticas – no sentido de Certeau¹ – que ele utilizou para combater o racismo velado prevalecente no Brasil. O fato de o jovem órfão ter sido educado por seu tutor, o educador e bacharel Manuel Correia Garcia, para ser artesão pode ser atribuído a sua cor, além de fatores de classe. Mesmo assim, Querino aprendeu a ler e escrever, o que na época era um privilégio gozado por poucos. Como muitos jovens, principalmente os mestiços e negros e os pobres, ele foi recrutado – possivelmente à força – para lutar na Guerra do Paraguai, mas, graças a suas habilidades, trabalhou “na escrita” de seu batalhão no Rio de Janeiro, em vez de ser enviado à frente de batalha. Chegou a ser promovido a cabo de esquadra em primeiro de março de 18702.

De volta à Bahia após a guerra, em 1871, desmobilizado com a ajuda de seu padrinho político, Manuel Pinto de Sousa Dantas, mais conhecido na Bahia como o conselheiro Dantas, Querino trabalhava durante o dia como pintor decorador e estudava à noite, cursando português e francês, primeiro no Colégio 25 de Março e depois, como aluno fundador, no Liceu de Artes e Ofícios, onde obteve distinção na língua de Racine e aprovação na de Camões³. Depois, seguiu para a Escola de Belas Artes, onde também foi aluno fundador. Formou-se em desenho industrial e por muito pouco não conseguiu diplomar-se arquiteto. Foi jornalista, abolicionista, republicano e líder operário. Depois da Abolição, foi funcionário público e vereador. Fundou dois jornais, A Província (1888-1889) e O Trabalho (1892). O primeiro defendia o abolicionismo e a causa do operário e o segundo continuou sua defesa da mão de obra livre, após o fim da escravidão.

A partir de 1903, Querino começou a escrever livros, inicialmente sobre desenho geométrico e depois sobre as artes na Bahia, os bailes pastoris e outras manifestações culturais. Na primeira edição de Artistas bahianos, incluiu fotografias de artistas e músicos – alguns dos quais eram negros ou mestiços. Na segunda edição, incluiu apenas dois retratos, no meio das pranchas que reproduziam obras de arte – um do próprio autor e outro de Ladislau dos Santos Titara, letrista do Hino ao 2 de Julho⁴. Em 1916, lançou A raça africana e os seus costumes na Bahia, livro que, além de valorizar o negro, reclama do desprezo com o qual era acoimado. Graças a esse trabalho, até os anos 1930, Querino foi considerado uma das maiores autoridades no tema – ainda malvisto pela academia – junto com o médico-legista branco Nina Rodrigues. Em 1918, em virtude do texto O colono preto como fator da civilização brasileira⁵, ingressou em outro clube restrito e privilegiado: o dos pioneiros na compreensão do papel do negro na construção do Brasil.

Quando faleceu, em 1923, sua obra foi ressaltada em vários obituários nos jornais baianos. Segundo um ofício de Bernardino de Souza, o secretário perpétuo do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia – do qual Querino foi sócio fundador e depois beneficente –, seu retrato foi “inaugurado juntamente com o do sábio brasileiro Nina Rodrigues, na Galeria dos nossos homens ilustres”⁶, no dia 13 de maio de 1928. Para deixar clara a estima em que Querino era tido por seus contemporâneos e colegas, Bernardino observa: “Bem sabe que foram eles, até agora na Bahia, os dois maiores estudiosos da raça africana. Recebo constantemente do Rio, de S. Paulo e de outros Estados do Brasil, pedidos de informação a respeito dos seus trabalhos”⁷. Entretanto, de acordo com Pedro Calmon, havia uma diferença significativa entre os dois estudiosos:

Curioso é notar que, sendo africanista, [Nina Rodrigues] não foi africanófilo. Ao contrário, polvilhou de pessimismo, marginou de comentários sóbrios, os seus ensaios, não querendo perpetrar a política de lisonjear o elemento étnico que estudava, nem ter a originalidade de o sobrepor às outras influências sociais. Caberia a Manuel Querino insistir, não só na defesa, porém na reivindicação espiritual do negro, como fator de progresso; ele próprio, um desses esplendidos artistas pretos que dissipam, com o seu caso pessoal, os preconceitos correntes sobre a inferioridade da raça⁸.

Apesar do prestígio que Querino evidentemente gozou, sofreu também injustiças em vida e após a morte, como destaca a biografia da autoria de Gonçalo de Athayde Pereira⁹. Traçando sua “trajetória póstuma”, descobrimos que foi esquecido ou menosprezado durante o II Congresso Afro-Brasileiro, realizado na Bahia em 1937¹⁰; tratado com paternalismo por Arthur Ramos na coletânea de sua obra, que o psiquiatra alagoano organizou em 1938¹¹; acusado de plágio por Carlos Ott em 1947¹²; e, até pouco tempo, descartado como autoridade sobre história da arte pela Escola de Belas Artes da UFBA¹³. Quase caiu no esquecimento, sendo lembrado apenas por sua obra póstuma sobre a culinária baiana. Mas os esforços de vários pesquisadores, incluindo o desta autora, estão revertendo esse quadro. Hoje, Querino está sendo valorizado no Brasil e no exterior. O historiador afro-americano Henry Louis Gates Jr., por exemplo, no seu livro e no documentário *Black in Latin America*, comparou Querino a três eminentes negros norte-americanos: o educador Booker T. Washington, o historiador Carter G. Woodson e o militante e escritor W.E.B. Du Bois¹⁴.

Racismo científico

Trabalhando num contexto em que, na melhor das hipóteses, o negro era visto com paternalismo, Manuel Querino foi um dos primeiros a pesquisar a cultura afro-brasileira e o primeiro afro-brasileiro a destacar as contribuições africanas ao seu país. Segundo o historiador E. Bradford Burns, “sua maior contribuição, vista em retrospecto, parece ser seu esforço de avaliar o papel do africano na formação do Brasil. Ele refletiu, em parte, uma maior autoconsciência da parte da comunidade negra, além dos esforços dos nacionalistas em lidar com a diversidade racial do Brasil e suas implicações”¹⁵.

Para entender o pioneirismo de Querino, é fundamental conhecer o clima intelectual em que ele trabalhava. No Brasil, como em outros países, predominavam o positivismo de Comte e Taine, o darwinismo social de Spencer e o pessimismo racial de Gobineau¹⁶. Mais conhecido no Brasil como o Conde de Gobineau, Joseph Arthur Comte de Gobineau (1816-1882) impactou os intelectuais brasileiros ao abordar a situação da miscigenação no Brasil em seus trabalhos, escritos durante e após uma estada prolongada neste país. Também foi amigo íntimo do imperador d. Pedro II, que o aristocrata francês considerava o único brasileiro que não sofria da “mistura impura” da mestiçagem¹⁷. Autor de *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-4), Gobineau passou pouco mais de um ano no Brasil (de março de 1869 a abril de 1870), e via esse país como a “prova viva” de sua teoria sobre a supremacia ariana¹⁸.

Gobineau acreditava que o povo brasileiro tinha sido “maculado irremediavelmente” pela miscigenação e sentia nojo de uma população que era, para ele, totalmente mestiça, corrompida, enfraquecida e feia. O conde também declarou que a mistura racial era tão extensa que “as nuances de cor são infinitas, causando uma degeneração do tipo mais deprimente tanto nas classes baixas como nas superiores”¹⁹.

Talvez por amizade a Pedro II, ele tenha conseguido superar seus receios sobre a miscigenação e incentivou a emigração europeia para o Brasil. Num

trabalho escrito com esse objetivo, Gobineau declara que “a grande maioria da população brasileira é mestiça, o resultado de misturas entre os povos indígenas, negros e um pequeno número de portugueses”²⁰. Para não assustar o futuro colono branco, garante que o mulato só seria capaz de produzir um número limitado de gerações: “A infertilidade nem sempre existe nos casamentos, mas sua prole se torna, paulatinamente, tão débil, tão pouco viável, que desaparece antes de gerar filhos ou gera filhos que não conseguem sobreviver”²¹. Gobineau calculou que o mestiço desapareceria do Brasil em menos de 200 anos em virtude da crescente degeneração causada pela miscigenação e previu que as alianças formadas com as “raças superiores” da Europa resultariam na revitalização do Brasil: “A raça será restaurada, a saúde pública irá melhorar, o temperamento moral será revitalizado e as mudanças mais felizes serão introduzidas no estado social desse admirável país”²².

Outras teorias raciais foram apresentadas por seguidores de Gobineau, como Gustave Le Bon e Georges Vacher de Lapouge²³. Le Bon classificou as raças humanas por graus de superioridade, com os brancos em primeiro lugar. E. Bradford Burns observa que “particularmente preocupante para os brasileiros foi a declaração de Le Bon que a miscigenação gerava uma prole inferior a ambos os pais”²⁴, até mesmo ao progenitor mais “evoluído”. Lapouge caracterizou o Brasil como “um vasto estado negro no caminho de volta à barbárie”²⁵.

O autor brasileiro Rodrigues de Meréje aborda as teorias de Gobineau e Lapouge no livro *O problema da raça*, num capítulo intitulado “Gobinismo”. Nele, descreve as teorias de Lapouge como gobinismo levado ao extremo e misturado com teorias sociodarwinistas de seleção natural e evolução. Para Lapouge, havia duas raças humanas na Europa, os conquistadores “arianos” (*Homo europaeus*) e os conquistados e escravos, que denomina os “celtas” ou “alpinos” (*Homo alpinus*). Lapouge acreditava que estas duas “raças” fossem física e moralmente distintas e que os “arianos” eram sempre predestinados a dominar os outros, onde quer que estivessem. Do outro lado, os “alpinos” eram submissos e passivos, dispostos a vícios e vulgaridade²⁶.

Gobineau e Le Bon concordavam que a miscigenação resultava na decadência da humanidade, mas Lapouge achava que, muito pior, constituía um prejuízo à raça superior: uma vez que os “arianos” eram mais corajosos e guerreiros, a taxa de mortalidade entre eles seria maior porque lutavam e morriam nas guerras; sua religiosidade mais intensa também os levava a escolher o caminho do celibato, reduzindo assim sua taxa de natalidade²⁷. Lapouge acreditava que a maneira mais eficiente de exterminar os povos inferiores era encorajar seus vícios, principalmente a luxúria e a embriaguez. Uma vez que tanto Gobineau como Lapouge achavam que a mais decadente das raças era a africana, essa, para eles, parecia a solução perfeita para “o problema do negro”. Os dois franceses acreditavam que a eugenia, por meio da seleção dos seres humanos mais aptos para reproduzir, em razão de suas qualidades físicas e morais, teria um resultado vitorioso para a “raça ariana”²⁸.

Graças à vergonha latente da ancestralidade mestiça do Brasil, gerada e mantida pelo racismo científico, escassa atenção foi prestada por historiadores brasileiros à contribuição do africano e seus descendentes à civilização brasileira até a terceira década do século XX. A imagem predominante do negro era a de um instrumento passivo do trabalho, um bem possuído pelo senhor de escravos. Seu papel no movimento abolicionista passava quase despercebido. Numa tentativa de branquear a imagem do Brasil e sua história, o negro foi relegado a algumas poucas páginas referentes à escravidão e à Lei Áurea.

Como todos os intelectuais brasileiros de sua época, Manuel Querino lia nas obras dos filósofos e teóricos europeus que não bastava ter pele branca para pertencer à raça superior – era também necessário ser “ariano”. E pior ainda, que a raça “alpina” que colonizou o Brasil se misturara com os negros e os índios, condenando seu povo à extinção. Segundo o antropólogo Charles Wagley:

Ao acompanhar o “pensamento científico” do final do século XIX e início do século XX, ficou claro para os intelectuais brasileiros (e para alguns nem tão intelectuais assim) que o Brasil estava destinado a ocupar um escalão inferior entre as nações, devido a dois fatores imutáveis. Estes eram a inferioridade racial do negro e do índio e dos mestiços descendentes destas raças mais escuras e os europeus [...]. Igualmente, este “pensamento científico” do Oitocentos, que se manteve no século seguinte, também insistia na influência debilitante do clima tropical²⁹.

Desanimados, muitos brasileiros tornaram-se pessimistas sobre o futuro de seu país, acreditando que a miscigenação e a presença do africano e do afrodescendente no Brasil condenavam-no a uma posição de inferioridade no mundo. Entre esses intelectuais incluem-se Nina Rodrigues e o historiador José Capistrano de Abreu. Influenciado pelo darwinismo social de Herbert Spencer e Auguste Comte e pelos empreendimentos historiográficos de Buckle e Hippolyte Taine, Capistrano de Abreu pensava que a diversidade racial tivesse um efeito devastador para o organismo social, superado a duras penas. Mesmo assim, sua conclusão foi otimista: a força do patriotismo e do nacionalismo superaria as “forças dissolventes, centrífugas” de um país miscigenado³⁰.

Em sua obra póstuma *Os africanos no Brasil*, Nina Rodrigues, o médico legista que inaugurou o estudo do negro no Brasil, explicitou assim sua versão nacionalista do racismo científicista e do determinismo climático:

O critério científico da inferioridade da raça negra nada tem de comum com a revoltante exploração que dele fizeram os interesses escravistas dos norte-americanos. Para a ciência não é esta inferioridade mais do que um fenômeno de ordem perfeitamente natural, produto da marcha desigual do desenvolvimento filogenético da humanidade nas suas diversas divisões ou seções [...]. A raça negra no Brasil, por maiores que tenham sido os seus incontestáveis serviços à nossa civilização, por mais justificadas que sejam as simpatias de que a cercou o revoltante abuso da escravidão, por maiores que se revelem os generosos exageros dos seus turiferários, há de constituir sempre um dos fatores de nossa inferioridade como povo. Na trilogia do

clima intertropical inóspito aos brancos, que flagela grande extensão do país; do negro, que quase não se civiliza; do português rotineiro e improgressista, duas circunstâncias conferem ao segundo saliente preeminência: a mão forte contra o branco, que lhe empresta o clima tropical, as vastas proporções do mestiçamento que, entregando o país aos mestiços, acabará privando-o, por largo prazo pelo menos, da direção suprema da raça branca. E esta foi a garantia da civilização nos Estados Unidos³¹.

Portanto a ideologia do branqueamento através da miscigenação e de incentivos para a imigração europeia pode ser vista como resultado direto da aceitação e da assimilação do goblinismo, do sociodarwinismo, do determinismo climático e de outros “ismos”, principalmente o racismo – como ideologia da superioridade da “raça branca” e da inferioridade dos “não brancos”, mesmo quando, nas palavras de Nina Rodrigues, “nem precisamos dissimular a viva simpatia que nos inspira o negro brasileiro”³².

Black Vindicationism

Indo de encontro ao pessimismo de Nina e da maioria dos intelectuais brasileiros da sua época, Manuel Querino se inseriu na ilustre tradição do black vindicationism – autores negros e brancos que defenderam o negro na época em que o racismo predominava nos mundos da ciência, academia e política. Começou como uma tática utilizada pelos proponentes do abolicionismo – por exemplo, em 1848, o abolicionista Quaker Wilson Armistead lançou o livro *A Tribute for the Negro: Being a Vindication of the Moral, Intellectual, and Religious Capabilities of the Coloured Portion of Mankind; With Particular Reference to the African Race*³³. Além de destacar as qualidades e capacidades do negro, o livro é ilustrado com representações respeitáveis e dignas de africanos e afrodescendentes; entre as quais, retratos de ilustres figuras como Olaudah Equiano, Toussaint L'Ouverture, Cinque (protagonista da rebelião a bordo do navio negreiro *Amistad*), Frederick Douglass e outros menos conhecidos nos dias de hoje, como Jan Tzatzoe, um chefe cristão da África do Sul, e o pastor e ex-escravo James W. C. Pennington. Contrastando com as imagens destes homens, a maioria trajando roupas consideradas elegantes pelos padrões europeus de seu tempo (Equiano também segura um livro na mão), há duas gravuras retratando cenas do tráfico de escravos, na África e em Nova Orleans, nas quais as vítimas estão quase despidas.

Um dos maiores defensores do negro, que combateu as teorias de Gobineau na própria terra do “pai do racismo científico”, foi o negro haitiano Anténor Firmin (1850-1911). Autor do livro *De l'égalité des races humaines* – uma impugnação direta de *Essai sur l'inégalité des races humaines* –, Firmin observa que “Todos os homens são dotados com as mesmas qualidades e os mesmos defeitos, sem distinção de cor ou forma anatômica. As raças são iguais”³⁴. Seu trabalho é uma resposta ao racismo científico – usando o que chamava de “antropologia positivista” – e até sugere que a miscigenação, ou métissage, levaria a uma “eugenia positiva” da raça humana. Firmin cita o exemplo de Alexandre Dumas e rechaça as sugestões de que o fato de ser mestiço (ou mulato) explicaria as neuroses do autor francês – cujo gênio é inegável –, fazendo comparações com Byron e com o poeta e romancista

francês Alfred de Musset que, segundo o autor haitiano, manifestaram neuroses muito mais extremas³⁵. Até recentemente, Firmin e sua obra estavam esquecidos fora de sua terra natal, mas graças aos esforços da professora norte-americana Carolyn Fluehr-Lobban, *De l'égalité des races humaines* foi traduzido para o inglês por Asselin Charles e lançado pela primeira vez nesse idioma em Nova York em 2000 e em 2002 pela editora da Universidade de Illinois³⁶.

Já no Brasil, o trabalho pioneiro de Manoel Bomfim, sociólogo euro-descendente que reivindicou a contribuição do negro à construção da civilização brasileira em *A América Latina: males de origem*, lançado em 1905, foi destacado no livro *O rebelde esquecido*, de Ronaldo Conde Aguiar:

Por que, afinal, não se fala neste Manoel Bomfim? A pergunta é de Vamireh Chacon, que atribuiu ao “filiteísmo reacionário, e seu irmão, o filiteísmo pseudo-revolucionário”, o silêncio que se abateu sobre o sociólogo sergipano. Aluizio Alves Filho admitiu que o próprio discurso de Manoel Bomfim levou-o a ser esquecido. “Não nos iludamos”, observou. “Manoel Bonfim não é apenas um ensaísta esquecido; mais que isto: faz parte de um discurso que procuram silenciar”³⁷.

Estas observações finais no livro de Aguiar se encaixam como uma luva na história da vida e da obra de Manuel Querino.

O colono preto

Manuel Querino valorizou a imagem do negro no Brasil numa época em que o estudo do africano e de sua cultura era mal visto. Conquistou um lugar de respeito na sociedade baiana (pelo menos, no seu tempo) como autor, educador e pesquisador, e tentou utilizar sua posição para divulgar uma mensagem que poucos de seus contemporâneos – negros ou brancos – podiam proferir.

Segundo Burns:

Certamente uma das maiores contribuições de Querino à historiografia brasileira foi sua insistência para que a História Nacional levasse em consideração suas raízes africanas e a presença e influência dos africanos. O Brasil, ele enfatizava, era o resultado da fusão entre portugueses, índios e africanos, mas a contribuição dos africanos estava sendo menosprezada³⁸.

Nisso, Querino estava seguindo a linha de pensamento de Karl Philipp von Martius (1794-1868), um botânico bávaro que aportou no Brasil em 1817. Von Martius expressou essas ideias numa monografia intitulada “Como se deve escrever a história do Brasil”, que venceu um concurso e foi publicada na Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, em 1845. Mesmo destacando e privilegiando o elemento português na convergência singular das raças, alerta que: “[T]ambém decerto seria um grande erro para todos os princípios da história pragmática, se se desprezassem as forças dos indígenas e dos negros importados, forças estas que igualmente concorreram para o desenvolvimento físico, moral e civil da totalidade da população”³⁹.

Querino ratificou essas contribuições em *O colono preto* como factor da civilização brasileira, publicado em 1918, em que também destacou o papel preeminente do afro-brasileiro na defesa do Brasil e na preservação de sua integridade nacional. No artigo “Manuel Querino’s Interpretation of the African Contribution to Brazil”, publicado no *Journal of Negro History* em 1974, Burns inclui uma tradução para o inglês das últimas páginas de *O colono preto*. Segundo o historiador norte-americano:

Seus estudos tinham dois objetivos. Por um lado, Querino queria mostrar a seus irmãos de cor a contribuição fundamental que deram ao Brasil; e por outro ele desejava lembrar aos brasileiros de origem europeia da dívida que tinham, e têm, com a África e com os afro-brasileiros⁴⁰.

Burns também destacou Querino e *O colono preto* em seu livro *A History of Brazil*:

Neste ensaio, abundam insights, os quais os futuros estudiosos adotaram e expandiram – tanto que atualmente fica difícil apreciar a originalidade de Querino. Estudiosos enfatizam, por exemplo, que a África proveu o Brasil de trabalho especializado e não especializado. No entanto, o ensaio sugeriu outras contribuições significativas dos afro-brasileiros, as quais os historiadores ainda estão por considerar. Por exemplo, Querino determinou o afro-brasileiro como personagem principal na defesa do Brasil e na manutenção da unidade nacional⁴¹.

Querino surgiu como um dos primeiros brasileiros e possivelmente o primeiro afro-brasileiro⁴² a desmentir o racismo pseudocientífico de Gobineau e Herbert Spencer, disseminado no Brasil pelo médico-legista Nina Rodrigues, entre outros⁴³. Também utilizou o darwinismo social para seus próprios fins, sendo um exemplo do que Schwarcz define como “a originalidade do pensamento racial brasileiro que, em seu esforço de adaptação, atualizou o que combinava e descartou o que de certa forma era problemático para a construção de um argumento racial no país”⁴⁴. Mesmo acreditando que os africanos fossem “não evoluídos”, ele viu no seu próprio exemplo e no de outros eminentes baianos negros, cujas vidas registrou, que, quando o afrodescendente é respeitado e devidamente instruído, sua evolução social e econômica é garantida.

O colono preto é uma resposta contundente à ideologia de Gobineau e de outros adeptos do racismo científico. Nele, Querino destaca não somente os conhecimentos que o africano trouxe ao Brasil como “colono” e sua contribuição ao desenvolvimento do país, como também compara os “espártacos africanos” aos escravos gregos na Roma Antiga, observando que:

os escravos gregos eram instruídos, tanto nos jogos públicos como na literatura, vantagens que o africano escravizado na América não logrou possuir, pois o rigor do cativo que não consentia o menor preparo mental, embotava-lhe a inteligência⁴⁵.

No caso do Quilombo de Palmares – a “Troia Negra” –, a comparação favorece os quilombolas:

O escravo grego ou romano, abandonando o senhorio, não cogitava de se organizar em sociedade regular, em território de que porventura se apoderava; vivia errante ou em bandos entregues a pilhagem.

A devastação, de que se fizeram pioneiros os escravos romanos, inspirava terror a todos os que tinham notícias de sua aproximação. Os fundadores de Palmares não procederam de igual modo; procuraram refúgio no seio da natureza virgem e aí assentaram as bases de uma sociedade, a imitação das que dominavam na África, sua terra de origem, sociedade, aliás, mais adiantada do que as organizações indígenas⁴⁶.

Esta comparação entre o “escravo grego ou romano” e o escravo africano é de suma importância. Até hoje, as civilizações da Grécia e da Roma Antiga são consideradas o berço da civilização europeia. Utilizando os princípios do darwinismo social, Querino sugere que, uma vez que os africanos também se encontravam na “etapa evolucionária” da escravidão, a África, por sua vez, poderia ser pelo menos um dos berços da civilização brasileira.

Fortalecendo este argumento, na apresentação de A raça africana e os seus costumes na Bahia, Querino cita Rocha Pombo, indicando que o Quilombo dos Palmares teria introduzido o conceito da república no Brasil: “Quem havia de pensar que estes homens sem instrução, mas só guiados pela observação e pela liberdade, foram os primeiros que no Brasil fundaram uma república, quando é certo que ainda naquele tempo, não se conhecia tal forma de governo, nem dela se falava no país?”⁴⁷. Nisto, também, os africanos e seus descendentes poderiam ser comparados aos gregos e romanos da antiguidade, grupos considerados não apenas “civilizados”, mas os próprios geradores da civilização ocidental, pelo pensamento prevalecente nos meios científicos e culturais da época de Querino e da nossa.

Guerra e cidadania

Como vimos, Querino destacou o papel do negro na defesa do Brasil e na manutenção de sua integridade nacional. Durante seu tempo no exército, ele teve uma posição privilegiada para testemunhar as contribuições dos negros, até mesmo dos capoeiras, Zuavos baianos e outros Voluntários da Pátria na Guerra da Tríplice Aliança. A ênfase que dá a essa contribuição à história do Brasil, por parte dos africanos e seus descendentes, faz parte da tradição de black vindicationism e tem antecedentes nos Estados Unidos. O veterano afro-americano da Guerra da Secessão George Washington Williams destacou a contribuição do negro na sua *History of the Negro Race in America from 1619 to 1880. Negroes as Slaves, as Soldiers, and as Citizens* ⁴⁸, em dois volumes, em 1892, depois de lançar em 1887 *A History of the Negro Troops in the War of Rebellion, 1861-1865 (The North's Civil War)* ⁴⁹.

Já em 1894, no seu ensaio intitulado “The White Problem” (“O problema do branco”), que inverte o enfoque convencional do “problema do negro”, Richard Theodore Greener, o primeiro negro a se formar na universidade de Harvard, dá vários exemplos de afro-americanos anônimos e conhecidos que foram soldados e guerreiros, incluindo os negros que lutaram na Guerra Franco-Indígena e (sem citar o nome) Crispus Attucks, o primeiro “mártir” da Revolução Americana, morto durante o Massacre de Boston em 1770:

[O negro] estava na altura de Abraham com Wolfe; nas guerras francesas e indianas com Braddock; foi o primeiro mártir da Revolução; aparece no quadro de Trumbull recuando com os patriotas de Bunker Hill, espingarda na mão; Washington não desdenhou de compartilhar um cobertor com ele no chão frio de Valley Forge; ao Sul com Marion e Greene; ao Norte com Washington e Gates, com Wayne e Allen. A injúria contra os Estados Unidos, cometida através dele, deflagrou a guerra de 1812, e seu cérebro fértil sugeriu a defesa de Nova Orleans [...] Nenhum desprezo racial, nenhuma suposição de superioridade, nenhum preconceito incrustado jamais obscurecerá este registro, muito menos destruí-lo, e enquanto perdure – é o passaporte do negro para todos os direitos e privilégios de todos os outros americanos⁵⁰.

Tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil, houve guerras que ofereceram oportunidades de liberdade e cidadania para negros escravizados – abolição geral nos EUA e liberdade individual no Brasil. A Guerra da Secessão (assim chamada em inglês pelos confederados separatistas, mas oficialmente conhecida como a Guerra Civil), iniciada em 1861 e concluída em 1865, foi o conflito mais sangrento travado em território estadunidense. Gerou traumas e ideologias que persistem até hoje, principalmente na forma da bandeira confederada, considerada um símbolo racista e até separatista, mas ainda erguida com orgulho por muitos sulistas.

Para muitos negros livres e libertos, a frente de batalha oferecia uma oportunidade de mostrar não somente sua cidadania, como também sua bravura – desmentindo estereótipos raciais promovidos por Gobineau e Lapouge, que, como vimos, alegavam que a coragem física no campo de batalha seria uma qualidade exclusiva do “ariano”, mais “corajoso” e “guerreiro”. Mais de 180 mil homens negros, incluindo dois filhos do liberto abolicionista e escritor Frederick Douglass, alistaram-se no 54º Regimento do estado de Massachusetts, formado por soldados negros liderados por um oficial branco, o Coronel Robert Gould Shaw, que morreria lutando ao lado deles e com eles seria sepultado numa vala comum⁵¹.

O escritor e líder Martin Robison Delany ajudou na mobilização desse regimento e dos de outros estados, sendo o primeiro afro-americano a conquistar um contrato de alistamento. Delany teve a ideia de formar um corps d’Afrique à semelhança dos Zouaves, as temidas forças francesas que lutaram no norte da África contra os algerianos e usavam uma jaqueta, colete, faixa, calças largas e barretes árabes, sugerindo que, desde o início, ele pensava em maneiras de transformar o negro em protagonista da Guerra da Secessão⁵². Sua ideia não foi concretizada, mas como sabemos, o mesmo projeto foi realizado no nordeste do Brasil, na forma dos Zuavos baianos, que lutaram na Guerra da Tríplice Aliança⁵³.

Travada entre 1864 e 1870, essa guerra é considerada o conflito com a maior taxa de mortalidade relativa da história do mundo moderno – dizimou a população do Paraguai⁵⁴. Como vimos, a necessidade de mandar mais soldados para a frente de batalha, quando os voluntários escasseavam, levou ao recrutamento do próprio Manuel Querino. Para os negros escravizados, a guerra representou uma oportunidade de alforria, embora individualmente e à custa de um enorme risco para sua vida e integridade física, uma vez que – como Querino observa em *A Bahia de outr’ora* – muitos nunca voltaram, ou retornaram mutilados da frente de batalha⁵⁵. Mas o conflito também lhes forneceu uma chance de provar sua coragem e bravura em combate. Na seção intitulada “A Bahia e a campanha do Paraguai”, Querino cita a paródia da modinha “Gigante de Pedra”, que foi oferecida aos Zuavos baianos e a seguir observa: “Após avultadas levas de voluntários, seguiram as primeiras remessas de contingentes de guardas nacionais. Felizmente o ato patriótico da Bahia fora grandemente produtivo, pois outras províncias a imitaram”⁵⁶.

Biografias de negros ilustres

De acordo com David Brookshaw, Querino tentou “apapar o golpe do proeminente etnólogo Nina Rodrigues, defendendo os negros e exaltando suas qualidades”⁵⁷. Escreveu, por exemplo, biografias de homens negros para fornecer referências ilustres e quebrar estereótipos, valendo-se até mesmo de sua própria história de self-made man, seguindo o exemplo de outros líderes e intelectuais da diáspora que começaram do nada, como Booker T. Washington⁵⁸. A primeira biografia de Querino de que temos notícia aparece como prefácio de uma de suas obras mais conhecidas, *A Bahia de outr’ora*, da autoria de J. Teixeira Barros⁵⁹. Com data de maio de 1916, esse ensaio biográfico destaca suas origens: “Em berço humilde, porém laborioso e honrado, nasceu Manuel Raymundo Querino, aos 28 de julho de 1851, na vizinha cidade de Santo Amaro, neste estado”⁶⁰. Também faz questão de traçar os fatores e aspectos da ascensão de Querino de pintor decorador para educador e escritor – seus estudos, prêmios, atividades profissionais, pedagógicas e políticas – e termina com uma relação dos trabalhos publicados até aquela data, indicando que outro livro, *Costumes africanos*, estava em preparação, “obra esta de certo vulto e que muito recomendará o autor ao apreço público e aos aplausos dos competentes”⁶¹.

Além de reunir dados biográficos em *Artistas bahianos* (1911), obra que Luiz Freire compara com o trabalho de Vasari⁶², Querino cuidou de resgatar as histórias de vida de eminentes artistas e artesãos brancos, mestiços e negros, e incluiu sua própria autobiografia. Um de seus últimos trabalhos foi um artigo biográfico sobre o intelectual, poeta e músico negro João da Veiga Muricí, publicado, em 1922, na segunda edição do livro *Bahia de outr’ora* com o título “João da Veiga Muricy”, e postumamente, em 1923, na *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia* (n. 48), intitulado “Um baiano ilustre – Veiga Muricy”.

No texto que acompanha a republicação de dois artigos biográficos da autoria de Manuel Querino que apareceram na *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, Waldir Freitas de Oliveira indaga sobre os motivos pelos quais Querino teria escolhido Veiga Muricí como tema de estudo biográfico. Chega à conclusão de que:

Tudo indica que a escolha feita por Manuel Querino, do seu nome, para dedicar-lhe um capítulo do seu livro *A Bahia de outr'ora*, surgiu da condenação que fazia de um status social mantenedor de uma desigualdade que, privilegiando os ricos, desprezava os pobres, sem levar em consideração o quanto possuísem eles de conhecimentos.

Manuel Querino teria então sentido, relembrando a sua vida, o dever de exaltar a memória de alguém que lutara, no passado, como ele, então, fazia, vencendo grandes dificuldades, pela própria sobrevivência, tendo somente como armas de combate seu conhecimento e sua inteligência⁶³.

Argumenta que ambos morreram pobres e sublinha o fato de Querino ter sido enterrado num "simples carneiro do cemitério da Quinta dos Lázaros"⁶⁴ – sem, no entanto, acrescentar que seus restos mortais foram depois trasladados para a sacristia da igreja de N.S. do Rosário dos Homens Pretos, onde jazem até hoje.

Já que sabemos, graças ao próprio Querino, que Veiga Muricí também era negro, além de intelectual e músico, e um participante da Sabinada, considerada uma precursora do movimento abolicionista e, de certa forma, do republicano⁶⁵. Temos outros elementos para acrescentar à identificação que o biógrafo deve ter sentido com seu biografado. Querino militou nos jornais a favor do movimento operário e contra a escravidão e, depois, contra a perseguição aos candomblés. Muricí, segundo Tavares, usou o jornal *O Philopatro* para publicar os ideais da Sabinada, afirmando que:

a revolução era imediatamente contra o regente Pedro de Araújo Lima, a centralização e submissão administrativa e política da Bahia ao Rio de Janeiro. Mas já não se opunha à monarquia constitucional e, muito menos, ao herdeiro do trono, o quase menino príncipe dom Pedro de Bragança. Abandonando a posição republicana, a revolução de 7 de novembro condenou a aristocracia e defendeu a abolição do trabalho escravo sem apresentar nenhuma proposta para concretizar essa ideia⁶⁶.

Como Freitas observa, Muricí fora injustiçado e preterido da mesma maneira que Querino o foi na política e como funcionário público. Mas, vista sua inclusão na relação de ilustres homens negros já falecidos em *O colono preto*, podemos ir mais longe e postular que Querino desejava mostrar que, ainda no século XIX, havia homens negros intelectuais que fugiam ao estereótipo do negro analfabeto e ignorante. E seu esforço foi, em parte, bem-sucedido. Baseando-se no texto de Querino, Pedro Calmon incluiria Muricí na sua *História da Literatura Bahiana*, com não menos de três menções, nas seções sobre gramáticos, filósofos e poetas menores. Numa nota de rodapé, citando Querino, Calmon observa: "Professor, musicista e tanto filósofo como gramático (1806-1890) [Muricí] participou da Sabinada e publicou, além do Curso abreviado da filosofia, 1846, Reflexões gramático-filosóficas em 1858, Pontuação arrazoada, 1864"⁶⁷.

Entretanto, é importante frisar que, em seu artigo sobre Muricí, Querino em momento algum se refere à cor do biografado. Pode ser que tenha considerado isso um fato público e notório. De qualquer forma, se não fosse a observação que o próprio Querino fez em O colono preto, muitos ficariam sem saber que João da Veiga Muricí foi um “homem de cor preta” – ainda mais porque o nome dele não aparece no artigo com esse título.

Na apresentação do artigo publicado na Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, de autoria desconhecida, mas possivelmente escrita por Bernardino de Souza, somos informados que Muricí foi “um homem de alto valor intelectual, cuja fama no estreito círculo da província e desta cidade, o sagrou um espírito de profunda cultura clássica, principalmente no que respeita às línguas portuguesa, latina e grega e suas respectivas literaturas” e que seu “mestre de grego e retórica” fora “o abalizado professor régio Francisco Ferreira Paz da Silveira. Lecionou as línguas francesa, latina, portuguesa, grega e, com especialidade, filosofia racional e moral”⁶⁸.

Querino destaca o lado educador e o patriotismo de Muricí, observando que tirava do ensino “os meios para uma subsistência folgada, que lhe permitiram ainda recrear o espírito no cultivo da poesia e da música”. Aprimorou sua educação política como membro da Sociedade Biblioteca Clássica Portuguesa do Instituto Literário, e foi seu “ardor patriótico” que o levou a participar da Sabinada. Tinha sido “alferes de milícias” e orgulhou-se de sua patente “ainda nos últimos tempos de sua gloriosa existência”. Foi conhecido no meio dos intelectuais por seu “profundo e sólido saber” e por sua “altivez de caráter.” “Tão nobres predicados foram origem da inveja e da perseguição a que resistiu heroicamente até que foi vencido pelo desgosto, pela injustiça e pelo peso dos anos”. Faleceu “aos 84 anos de uma existência exuberante de triunfos e cheia de dissabores e desenganos. Tal é a vida dos grandes homens que vivem pela pátria e para a pátria”⁶⁹.

Como enfrentar o “pessimismo” de Gobineau, Nina Rodrigues e outros em relação aos dotes intelectuais, morais e racionais do negro e mestiço, senão com exemplos como esse, referências negras que, nas palavras de Pedro Calmon, referindo-se a Manuel Querino, “dissipam, com seu caso pessoal, os preconceitos sobre a inferioridade da raça”⁷⁰?

“Homens de cor preta”

No mesmo número 48 da Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia⁷¹ foi publicado um artigo de Querino intitulado “Os homens de cor preta na História”, com dados biográficos (em muitos casos, escassos, com apenas 3 linhas) de 38 ilustres afrodescendentes: médicos, militares, religiosos, revolucionários, bacharéis, músicos e educadores, um dos quais, Emigdio Augusto de Mattos, que faleceu no terceiro ano do curso de engenharia civil na Escola Politécnica do Rio de Janeiro. Segundo Querino, “No último período do regime monárquico, a maior parte dos professores públicos primários desta capital e seus subúrbios foram homens pretos. Os contemporâneos recordam-se, com saudade, desses amigos da infância”⁷².

Também cita vários oficiais negros (tenentes e alferes), até mesmo, como observa Bacelar, Manuel Gonçalves da Silva, “o oficial que assumiu o comando das armas e governo da província após o assassinato, em 1824

[durante o Levante dos Periquitos], do coronel Felisberto Gomes Caldeira”, herói da Independência da Bahia⁷³. A participação de negros nessa rebelião é um fato reconhecido por outros pesquisadores e serviu de pretexto para excluir soldados negros da guarnição baiana. Segundo Kraay, “a repressão assumiu uma feição racial com a remoção de soldados negros e ex-escravos da cidade”, levando a

nada menos do que uma purga racial maciça dos remanescentes do Exército Pacificador. Foi também muito bem-sucedido: numa lista de 366 desertores dos batalhões baianos durante 27 meses, de 1825 até o início de 1827, há apenas 15 pretos entre 275 pardos, 8 cabras, 4 caboclos e 64 brancos, muito longe da fileira 90 por cento negra de que reclamara o presidente em 1824. Esses dados revelam o resultado de um esforço intencional de remover negros e ex-escravos da guarnição. Negros livres ou libertos podiam servir no exército, mas acabariam “gozando do frio de Montevideú,” como ironizou um contemporâneo sobre o destino dos Periquitos⁷⁴.

Embora para a maioria não haja datas de nascimento e morte, quase todas as personagens negras citadas por Querino são do século XIX. Neste esforço de dar visibilidade ao negro, o intelectual baiano seguia o exemplo da imprensa negra que, no século XIX, procurou apresentar personagens ilustres “de cor” como referências positivas para o negro, a fim de combater os estereótipos que o cercavam e ainda o cercam no Brasil⁷⁵. Segundo Jeferson Bacelar:

Antecipando em muito algumas perspectivas da militância do movimento negro contemporâneo, ele [Querino] reagia à invisibilidade do negro na história brasileira e intentava, com a inserção de personagens ilustres, construir um novo panteão, para além dos sujeitos históricos consagrados (brancos). Divergia da perspectiva historiográfica vigente que, de forma geral, considerava o negro apenas coletivamente – sobremodo na condição de escravo – e desconhecia a sua presença individual na constituição da sociedade⁷⁶.

Querino também destacou outras contribuições dos afro-brasileiros em O colono preto como fator da civilização brasileira (1918) e em várias outras obras. Em O colono preto, por exemplo, fornece a seguinte relação de nomes ilustres:

Sem nenhum esforço, pudemos aqui citar o Visconde de Jequitinhonha, Caetano Lopes de Moura, Eunápio Deiró, a privilegiada família dos Rebouças, Gonçalves Dias, Machado de Assis, Cruz e Souza, José Agostinho, Visconde de Inhomirim, Saldanha Marinho, Padre José Maurício, Tobias Barreto, Lino Coutinho, Francisco Glicério, Natividade Saldanha, José do Patrocínio, José Teófilo de Jesus, Damião Barbosa, Chagas, o Cabra, João da Veiga Muricí e muitos outros, só para falar dos mortos⁷⁷.

Em “A raça africana”, Querino dá o exemplo dos religiosos negros observados por Padre Vieira na Ilha de Cabo Verde no século XVII: “Há aqui clérigos e cônegos tão negros como o azeviche, mas tão compostos, tão autorizados, tão doutos, tão grandes músicos, tão discretos e bem morigerados que fazem invejas aos que lá vemos nas nossas catedrais”⁷⁸. E assim arremata o argumento: “Do exposto devemos concluir que somente a falta de instrução destruiu o valor do africano”⁷⁹.

Como Artur Ramos observou: “Nota-se como, já no seu tempo, Manuel Querino se insurgira contra o preconceito de inferioridade antropológica do Negro, atribuindo o seu atraso a contingências socioculturais, e não a inferioridade de raça”⁸⁰. Em suma, Manuel Raimundo Querino foi um intelectual negro que rejeitou, quase por inteiro, as noções filosóficas e cientificistas que regiam o mundo intelectual dos brasileiros no final do século XIX e no início do século XX. Reivindicou a contribuição dos afrodescendentes ao seu país com sua volumosa obra, resumida nesta famosa frase: “O Brasil possui duas grandezas reais: a uberdade do solo e o talento do mestiço”⁸¹.

Notas

1. Michel de Certeau, *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
2. José Teixeira Barros, “Manuel Raymundo Querino”, prefácio ao livro de Manuel Querino, *A Bahia de outr’ora: Vultos e factos populares*. 2.ed. Bahia: Livraria Econômica, 1922, p. v.
3. Idem, op. cit.
4. Uma elegia à Independência da Bahia que se tornou o hino oficial desse estado em 2010.
5. Manuel Querino, *O colono preto como factor da civilização brasileira*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1918.
6. Gonçalo de Athayde Pereira, Prof. Manuel Querino. Sua vida e suas obras. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1932, p. 34.
7. Idem, op. cit.
8. Pedro Calmon, *História da literatura bahiana*. 2.ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1949, p. 154 (grifo nosso).
9. Gonçalo de Athayde Pereira, Prof. Manuel Querino...

10 Renato Mendonça, "O negro e a cultura no Brasil: Breve histórico dos estudos afro-brasileiros de linguística, etnografia e sociologia", in Edison Carneiro e Aydano do Couto Ferraz (orgs.), *O negro no Brasil. Trabalhos apresentados ao 2o Congresso Afro-Brasileiro (BAHIA)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1940. Referindo-se a A raça africana e os seus costumes, Mendonça observa: "Sem grande cultura nem capacidade de interpretação, Querino limitou-se a recolher o material, fato que sobe de preço para o etnógrafo exigente" (p. 104).

1. Em seu prefácio, Ramos caracteriza Querino assim: "Sem o rigor metodológico e a erudição científica de Nina Rodrigues, foi, contudo, Manuel Querino um pesquisador honesto, um trabalhador incansável, impulsionado por aquele interesse insuspeito que provinha das suas próprias origens africanas" (Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil*, Prefácio e notas de Artur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S.A., 1938, p. 5). Descobrimos que as críticas que Ramos faz à identificação étnica dos africanos no trabalho de Querino nessa edição não têm fundamento. Ver Sabrina Gledhill "'Velhos respeitáveis': notas sobre a pesquisa de Manuel Querino e as origens dos africanos na Bahia", *História Unisinos*, vol. 14, n. 3, set.-dez., 2010, pp. 340-344.
2. Carlos Ott, "Noções sobre a procedência d'arte de pintura na Província da Bahia", *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, vol. 11, Rio de Janeiro, 1947, p. 200.
3. Luiz Alberto Ribeiro Freire, *A história da arte de Manuel Querino*. Trabalho apresentado durante o 19º Encontro da Associação Nacional de Pesquisadores em Artes Plásticas (ANPAP), Cachoeira, Bahia, 20 a 25 de setembro de 2010. Disponível em http://www.anpap.org.br/anais/2010/pdf/chtca/luizalberto_ribeiro_freire.pdf. Acesso em 2 jan. 2014.
4. Henry Louis Gates Jr., *Black in Latin America*. Nova York e Londres: New York University Press, 2011, pp. 40-41. Gates não foi o primeiro acadêmico estadunidense a destacar e valorizar Querino. Por exemplo, em 1974, o historiador E. Bradford Burns publicou o artigo intitulado "Manuel Querino's Interpretation of the African Contribution to Brazil", *The Journal of Negro History*, vol. LIX, n. 1, traduzido para o português como "A interpretação de Manuel Querino à contribuição africana no Brasil", *Revista de Cultura da Bahia*, Salvador, vol. 9, jan.-dez., 1974, pp. 61-72.
5. E Bradford Burns, "Manuel Querino's Interpretation of the African Contribution to Brazil", *The Journal of Negro History*, vol. LIX, n. 1, 1974, p. 78.
6. Renato Ortiz, *Cultura brasileira & identidade nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985, p. 14; Sabrina Gledhill, *Afro-Brazilian Studies before 1930 : Nineteenth-Century Racial Attitudes and the Work of Five Scholars*. Dissertação de mestrado em estudos latino-americanos. Los Angeles: Universidade da Califórnia em Los Angeles, 1986.

- D. Pedro II discordava de Gobineau, pelo menos, em princípio. Declarou
7. numa carta dirigida ao amigo francês que não existia preconceito racial no Brasil: “Aqui, a democracia significa a ausência de qualquer preconceito de origem, crença ou cor” (Octávio Ianni, “Research on Race Relations in Brazil”, in Magnus Mörner (ed.), *Race and Class in Latin America*. Nova Iorque/Londres: Columbia University Press, 1970, p. 268.).
 8. Michael D. Biddiss, *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*. Nova York: Weybright and Talley, 1970, p. 201-204. Thomas E. Skidmore, *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Nova York: Oxford University Press, 1974, p. 30
 9. Thomas E. Skidmore, *Preto no branco: Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Trad. Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 46.
 10. Joseph Arthur Comte de Gobineau, “L’émigration au Brésil”. *Le Correspondant*, n. 96, 1874, p. 368.
 11. Idem, op. cit. p. 369.
 12. Idem, op. cit.
 13. Gobineau não via todos seus seguidores com bons olhos. Numa carta dirigida ao imperador d. Pedro II, afirma que os livros de Renan, Taine e Maury “foram copiados dos meus, e ainda se tivessem a honestidade de dizê-lo. Mas isso não convém aos tempos de hoje. Acrescentarei isso no prefácio da próxima edição da *Inégalité des Races*”. Gobineau a d. Pedro II, Roma, 8 de fevereiro de 1882, in Georges Raeders (org.), *D. Pedro II e o Conde de Gobineau (Correspondência Inédita)*. São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1938, p. 361.
 14. E. Bradford Burns, “Manuel Querino’s Interpretation”..., p. 316.
 15. Idem, op. cit., p. 316.
 16. Rodrigues de Meréje, *O problema da raça*. São Paulo: Editorial Paulista, s/d [1934], pp. 18-19.
 17. Idem, op. cit., pp. 20-21.
 18. Idem, op. cit., p. 24.
 19. Charles Wagley, “Anthropology and Brazilian Nationality”, in Maxine L. Margolis & William E. Carter (eds.), *Brazil: Anthropological Perspectives*. Nova York: Columbia University Press, 1979, pp. 1-18.
 20. J. Capistrano de Abreu, *Capítulos de história colonial*. Brasília: Senado Federal, 2000, p. 80.
 21. Raimundo Nina Rodrigues, *Os africanos no Brasil*. 8.ed. Brasília: Universidade de Brasília, 2004, pp. 19-21 (grifo nosso).

- Idem, op. cit., p. 19.
- 22.
23. Homenagem ao Negro: Sendo uma Reivindicação das Capacidades Morais, Intelectuais e Religiosas da Parcela de Cor da Humanidade; Com Referência Especial à Raça Africana. Wilson Armistead, A Tribute for the Negro: Being a Vindication of the Moral, Intellectual, and Religious Capabilities of the Coloured Portion of Mankind; with Particular Reference to the African Race. Manchester: William Irwin, 39, Oldham Street London: Charles Gilpin, Bishopsgate Street. American agent: Wm. Harned, Anti-Slavery Office, 61, John Street, New York; and may be had of H. Longstreth and G. W. Taylor, Philadelphia. 1848. Disponível em <http://docsouth.unc.edu/neh/armistead/armistead.html> , Acesso em 20 ago. 2011.
24. Anténor Firmin, The Equality of the Human Races: Positivist Anthropology. Trad. Asselin Charles. Champaign, Illinois: The University of Illinois Press, 2002, p. 450.
25. Idem, op. cit., p. 205.
26. Idem, op. cit.
27. Ronaldo Conde Aguiar, O rebelde esquecido: Tempo, vida e obra de Manoel Bomfim. Rio de Janeiro: Topbooks, 2000, p. 509 (Grifo na citação original).
28. E. Bradford Burns, “Manuel Querino’s Interpretation”, op. cit., p. 321.
29. Karl Friedrich Philipp von Martius, “Como se deve escrever a história do Brasil”, Revista Trimensal de História e Geografia ou Jornal do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, n 24, 1845. Transcrito em: J.B. Spix & C.F.P. Martius, Viagem pelo Brasil. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981, p. 87.
30. E. Bradford Burns, “Manuel Querino’s Interpretation”..., p. 82.
31. Idem, op. cit., p. 321.
32. Como vimos, o primeiro intelectual negro a desmentir as teorias de Gobineau diretamente na França foi o antropólogo haitiano Anténor Firmin. Mesmo defendendo “o negro”, Querino se considerava “mestiço”, mas outros, como o também afrodescendente Edison Carneiro, caracterizam-no como “negro” (Edison Carneiro, Ladino e crioulos: estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1964, p. 107).
33. No seu livro As raças humanas, Nina Rodrigues cita Spencer: “Qual é o efeito da mistura das raças sobre a natureza mental, inquire Spencer (Essais scientifiques, Paris, 1879), como um dos grandes problemas da psicologia comparada da humanidade? Em todo o reino animal, temos motivo para crê-lo, todo cruzamento entre variedades que se têm tornado muito estranhas uma da outra, no físico nada produz que preste; ao contrário, a união entre variedades ligeiramente diferentes

dá, no físico, bons resultados. Dá-se o mesmo para a natureza mental? A julgar por certos fatos, a mistura entre raças de homens muito dessemelhantes parece produzir um tipo mental sem valor, que não serve nem para o modo de viver da raça superior, nem para o da raça inferior, que não presta enfim para gênero algum da vida” (Raimundo Nina Rodrigues, *As raças humanas – a responsabilidade penal no Brasil*. Bahia: Imprensa Popular, 1894, pp. 92-93).

34. Lília Moritz Schwarcz, *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 19.
35. Manuel Querino, *Costumes africanos no Brasil*. Prefácio e notas de Artur Ramos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938, pp. 148-149.
36. Idem, op. cit., p. 149.
37. Idem, op. cit., p. 23.
38. *História da raça negra na América de 1619 a 1880*. O negro como escravo, soldado e cidadão.
39. *A história das tropas negras na Guerra da Rebelião, 1861-1865 (A Guerra Civil para o Norte)*.
40. Werner Sollors et al. (orgs.), *Blacks at Harvard: A Documentary History of the African-American Experience at Harvard and Radcliffe*. Nova York: NYU Press, 1993, p. 44.
41. A história desse regimento entrou na cultura popular por meio do filme *Tempo de Glória* (1989), estrelado por Matthew Broderick, Morgan Freeman e Denzel Washington. Frederick Douglass aparece em apenas duas cenas do filme, representado pelo ator Raymond St. Jacques, mas o enredo omite a participação de seus filhos. O monumento ao regimento que aparece no final do filme, quando rolam os créditos, hoje se encontra na National Gallery of Art em Washington, DC. O filme é considerado pioneiro na representação positiva da história do negro no cinema norte-americano.
42. Um regimento de voluntários brancos chamado os “Zouaves de Duryee” foi criado em Nova York e tornou-se um dos mais renomados da Guerra da Secessão (Ethan J. Kytle, “Trading an African Dashiki for Union Blue”, *The New York Times*, Disponível em <http://opinionator.blogs.nytimes.com/2013/10/04/trading-an-african-dashiki-for-union-blue/?smid=pl-share>, Acessado em 4 out. 2013).
43. Ver Hendrik Kraay, “Os companheiros de Dom Obá: os Zuavos baianos e outras companhias negras na Guerra do Paraguai”, *Afro-Ásia*, n. 46, 2012, p. 121-161; Eduardo Silva, *Dom Obá II d’África, o príncipe do povo: vida, tempo e pensamento de um homem livre de cor*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

- Ver, por exemplo, Jeffrey L. King. *The Forgotten Conflict: The Paraguayan War of 1864-1870*. Oregon, Wisconsin: CSJ King Publishing, 2011 (edição Kindle).
44. Manuel Querino, *A Bahia de outr'ora. Vultos e factos populares*. 2.ed. Bahia: Livraia Econômica, 1922, p. 165.
45. Idem, op. cit., p. 157.
46. David Brookshaw, *Raça & cor na literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983, p. 55.
47. Querino também utilizou imagens do negro (Sabrina Gledhill, "Representações e respostas: táticas no combate ao imaginário racialista no Brasil e nos Estados Unidos na virada do Século XIX", *Sankofa*, vol. IV, 2011, pp. 44-72, Disponível em: <http://sites.google.com/site/revistasankofa/sankofa-07/representacoes-e-respostas>, Acesso em 30 nov. 2011), inclusive seus próprios retratos (Sabrina Gledhill, "Reflexões sobre retratos de Manuel Querino", *Saeculum – Revista de História*, n. 25, 2011, Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs/index.php/srh/article/view/13997/7919>, Acesso em 30 nov. 2011) para combater estereótipos negativos do negro.
48. José Teixeira Barros (1863-1933) foi jornalista e escritor. Consócio de Querino no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB), também foi abolicionista militante. Em seu ensaio biográfico sobre Querino, no prefácio a *A Bahia de outr'ora*, informa: "Conhecemos a Manuel Querino, em 1887, quando mais perseverante era a campanha abolicionista, e em uma das sessões da Sociedade Libertadora Baiana, reunida na sala de redação da *Gazeta da Tarde* [...] (José Teixeira Barros, "Manuel Raymundo Querino"..., p. III).
49. Idem, op. cit., p. IV.
50. Idem, op. cit., p. VII.
51. Luiz Alberto Ribeiro Freire, "Manuel Querino: o 'Vasari' brasileiro". Palestra proferida durante o Seminário Nacional "Manuel Querino: Vida e Obra" no Instituto Geográfico e Histórico da Bahia (IGHB) em 28 ago. 2008; Idem, *A talha neoclássica na Bahia*. Rio de Janeiro: Versal, 2006.
52. Waldir Freitas de Oliveira, "Terá sido Manuel Querino um biógrafo?", in Jaime Nascimento e Hugo Gama (orgs.), *Manuel R. Querino, seus Artigos na Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*. Salvador: Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, 2009, p. 210.
53. Idem, op. cit.
54. Segundo Tavares, "O ideal federativo [da Sabinada] esperou o período final da monarquia constitucional unitária para reaparecer ligado ao movimento republicano" (Luís Henrique Dias Tavares, *História da Bahia*. 11.ed. Salvador/São Paulo: Edufba/UNESP (FEU), 2008, p. 266).

- Idem, op. cit., p. 266.
- 56.
57. Pedro Calmon, *História da literatura bahiana*. 2.ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Livraria José Olympio Editora, 1949, p. 140.
58. Jaime Nascimento e Hugo Gama (orgs.), *Manuel R. Querino...*, pp. 219-220.
59. Idem, op. cit. (para todas as citações nesse parágrafo).
60. Pedro Calmon, *História da literatura bahiana...*, p. 154.
61. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia*, n. 48, 1923, pp. 353-363.
62. Jaime Nascimento e Hugo Gama (orgs.), *Manuel R. Querino...*, p. 191.
73. Idem, op. cit.
1. Hendrik Kraay, “‘Em outra coisa não falavam os pardos, cabras, e crioulos’: o ‘recrutamento’ de escravos na guerra da Independência na Bahia”, *Revista Brasileira de História*, vol. 22, n. 43, 2002, p. 120.
 2. Segundo Ana Flávia Magalhães Pinto, o semanário pernambucano *O Homem: Realidade Constitucional ou Dissolução Social* foi lançado no Recife em 13 de janeiro de 1876 e a edição do mês de março do mesmo ano continha uma seção titulada “Galeria de Homens de Cor Ilustres”, que era “dirigida majoritariamente à valorização de personagens negros da história brasileira, o que se inscreve no trabalho de fortalecimento dessa população” (Ana Flávia Magalhães Pinto, *De pele escura e tinta preta: a imprensa negra do século XIX (1833-1899)*. Dissertação de mestrado em história. Brasília: Universidade de Brasília, 2006, p. 98).
 3. Jeferson Bacelar, *De candomblés a negros ilustres*, in Jaime Nascimento e Hugo Gama (orgs.), *Manuel R. Querino...*, p. 181 (grifo nosso).
 4. Manuel Querino, *O colono preto como factor da civilização brasileira*. Bahia: Imprensa Oficial do Estado, 1918, p. 36 (grifo nosso).
 5. Idem, op. cit., p. 23.
 6. Idem, op. cit.
 7. Manuel Querino, *O colono preto...*, p. 36.
 8. Idem, *Costumes africanos no Brasil...*, p. 160.

Capítulo 10

José Benedito Correia Leite e a rememoração de um passado coletivo

Mário Augusto Medeiros da Silva

Introdução: Encontros com Correia Leite

Estou narrando apenas uma história de vida. Não quero ofender ninguém, desmerecer, e tampouco a mim mesmo. Eu apenas participei de movimentos que houveram. Entretanto, eu tenho as minhas convicções, as minhas ideias e discordo de qualquer movimento negro que não seja pela união fraterna para seguir um caminho de integração social.[...] De modo que a gente tem que ter as próprias convicções do que está fazendo e pensando. Porque não se pode deixar uma palavra abater e destruir a gente¹.

O que hoje podemos saber, de forma consistente, sobre José Benedito Correia Leite (1900-1989) é o que ele mesmo nos fala na longa entrevista concedida a Luiz Silva [Cuti], publicada postumamente em 1992². Embora isso gere problemas metodológicos quanto à isenção das recordações ou a valorização e omissão de alguns fatos em detrimento de outros, seu relato é rico em experiências pessoais e coletivas, abrindo um leque de eventos, pessoas, associações, realizações, impasses e questionamentos importantes. Contudo, antes, podemos encontrá-lo no tempo, em algumas ocasiões, que demonstram um pouco de suas inquietações e embates.

Em 1968, aos 80 anos da Abolição formal, sentam-se à mesa para discuti-la seis intelectuais e ativistas negros mediados pelo historiador e crítico de arte baiano Clarival do Prado Valladares. O debate fora proposto por Abdias do Nascimento, como mais um esforço do Teatro Experimental do Negro para discutir “a real situação desfrutada pelo negro”³.

Correia Leite participava do encontro; entre ele e o antropólogo Édison Carneiro se dão algumas das divergências mais importantes do debate. O segundo acredita que nenhum pesquisador até então teria tido condições de escrever sobre o que ocorreu com o negro no pós-abolição, em função da precariedade das fontes. Correia Leite discorda e aponta Florestan Fernandes como sendo um daqueles pesquisadores capazes de fazê-lo.

Além disso, relembra o protagonismo negro em refletir sobre a sua condição. “Em São Paulo, pelo menos o próprio negro pensou na sua integração, em lutas que há mais de cinquenta anos vem travando através de pequenos jornais e entidades culturais[...]”⁴, lembrando que o capítulo sobre as lutas sociais no meio negro, que Fernandes escreveu em A integração do negro na sociedade de classes, é positivo, pois alicerçado na experiência de seus entrevistados. Salienta ainda, para dar concretude aos argumentos, que “A minha experiência foi de lutas sociais, passei toda minha mocidade envolvido em problemas de negros, com temas de jornais e entidades culturais”.

Nas décadas seguintes, encontramos Correia Leite ainda em duas ocasiões de expressão pública. Primeiro, no final dos anos 1970, com um jovem negro natural de Ourinhos, à ocasião vindo de Santos, para estudar e ser escritor. Luiz Silva, conhecido como Cuti, queria encontrar seus semelhantes na capital paulista e, decorrente disso, fundará em 1978, a publicação Cadernos Negros, com Oswaldo de Camargo, Hugo Ferreira e Mário Jorge Lescano. Propunham-se a editar a produção literária e reflexiva dos intelectuais negros, num ano com contos, e noutro com poesias, quase sempre prefaciados por pequenos textos, de cunho histórico. O segundo número da publicação é apresentado assim:

pediu-me um jovem intelectual que se destaca no meio negro da nova geração para que desse o meu testemunho do mérito dos trabalhos aqui reunidos [...] obra de aproximação de gente esclarecida e responsável. Digo isto porque no passado também foi assim. Foi destes devaneios, das tertúlias literárias nas colunas da chamada imprensa negra, que extravasaram os anseios para o alvorecer de uma luta de fundo ideológico, e que ficaram indeléveis em nossa memória. [...] eu vejo neste trabalho, no seu conjunto, uma tomada de posição que pode chegar ao reencontro, não do princípio de uma luta mas sim, da continuação daqueles ideais que ficaram perdidos no passado⁵.

Ainda em sua fase madura, Correia Leite obteve reconhecimento público do legislativo paulistano, em 20 de junho de 1980. À ocasião, ao lado de Ana Florença de Jesus Romão e Henrique Antunes Cunha, ele recebeu a Medalha Anchieta e Diploma de Gratidão da Cidade de São Paulo, na Câmara Municipal, durante sua 106ª Sessão Extraordinária⁶. Romão foi presidente da Casa de Cultura Afro-Brasileira, organização que na década de 1960 propôs um Congresso Mundial da Cultura Negra em São Paulo. Cunha foi militante e companheiro de Correia Leite, no jornal Clarim d'Alvorada, na Frente Negra Brasileira e também na Associação Cultural do Negro.

Ele esteve presente também num almoço da sede campestre do Aristocrata Clube⁷, junto de velhos militantes dos tempos da Frente Negra Brasileira (1931-1937) entre outras associações, como Raul Joviano do Amaral, Henrique Antunes Cunha e Aristides Barbosa⁸. Diante deles, com gravadores e câmeras às mãos, os novos ativistas e intelectuais dos anos 1970, representados por Amauri Pereira, Milton Barbosa, Neusa Pereira, Hamilton Cardoso e outros⁹. A primeira pergunta é feita a Correia Leite, por ser o mais velho presente. Veria alguma relação entre o novo movimento negro daqueles dias e as lutas sociais que ele e seus companheiros travaram muitos anos antes?

Sua resposta é imediata e desconcertante. “Não há ligação entre o que foi feito no passado e o que está sendo feito no presente. Infelizmente”. Um jovem militante rebate, afirmando que existiria a ligação, sim, já que ele e outros colegas teriam procurado Correia Leite e Cunha, em outra circunstância, para conhecer a história dos ativismos negros passados. O que faltava seria o esforço da memória, passada de geração para geração, do movimento negro, em ver o que foi feito no passado e aprender com ele. Um outro jovem militante diz que aquele encontro entre as duas gerações poderia ser visto como resultado do que foi feito no passado. Mesmo assim,

Correia Leite afirma: “Pode ser consequência da luta, mas não é a mesma coisa. Hoje vocês têm conselho governamental. Nós nunca fomos vistos pelos governos”. Dada a história do associativismo negro, tratava-se de uma diferença importante.

Desses encontros depreende-se a importância da memória coletiva e do protagonismo negro em suas lutas sociais; a aproximação entre o passado e o presente, mesmo com uma leve desconfiança sobre o que os mais novos seriam capazes de realizar; por outro lado, transparece a aposta esperançosa na continuidade de um processo tantas vezes recommençado e refeito, para que se alcance um objetivo: a valorização histórica e a equiparação dos direitos do e para o grupo negro brasileiro. Esses fragmentos de encontros nos apontam para a complexa figura de um dos mais importantes intelectuais e ativistas do associativismo negro paulistano do século XX.

Eles nos dão vislumbres de sua imagem madura, próxima do fim, quando teria atingido reconhecimento público como um membro importante da história social do negro brasileiro, em confronto com os efeitos dinâmicos do período posterior à Abolição. Embora seja de difícil resposta, cabe-nos questionar ainda sobre quem foi esta figura e quais condições históricas e sociais tornaram-na possível, bem como os projetos que logrou realizar.

“Eu sou sozinho”: dilemas da formação de um intelectual negro

O que mais me encantou em Correia Leite foi a firmeza de caráter. Era um homem correto, digno e convicto de suas ideias. Não tergiversava sobre a questão racial. E, quando ele se negou a fazer um livro sobre a vida dele, eu recuei imediatamente e compreendi que ele queria fazer um livro dele, água jorrando diretamente da fonte e não engarrafada em concepções minhas. Certa vez ele mesmo me disse algo que me intrigou. Ele se referia à preocupação de uma militante que fora visitá-lo e advertira que ele não devia ficar tão sozinho, ao que ele havia respondido: eu sou sozinho. Isso para mim sempre teve o significado de assumir suas próprias convicções perante a vida, sem precisar de parcerias¹⁰.

As experiências de orfandade, atribuição de doença mental a membros da família, autodidatismo e/ou uma formação escolar lacunar não são incomuns a intelectuais e ativistas negros, em função da história social desse grupo no Brasil.

Nascido em São Paulo, em 1900, a trajetória de José Benedito Correia Leite é perpassada pela mestiçagem (filho de empregada doméstica negra com pai desconhecido branco), a pobreza vivida na região central da cidade – Rua 24 de Maio, Bixiga, Saracura Grande, Rua 13 de Maio – a loucura da mãe, na infância, levando-o a ser criado por terceiros e a ter de lidar, desde pequeno, com a sua vida.

Suas lembranças deste período dizem pouco sobre a relação com a mãe – que o deixava sozinho para poder trabalhar – ou com sua única irmã. Na narrativa, a primeira enlouquece subitamente e não se sabe qual destino levou; a segunda falece em determinado momento e ambas saem de seu convívio. Sussurra sobre o pai, desconhecendo-se se aquele lhe transmitira o sobrenome ou algum afeto.

Retrato doloroso da vida em porões e cortiços¹¹, em que uma criança mestiça e pobre não terá colher de chá. Sendo que a soma de duas fraquezas não produz uma força, a luta individual pela sobrevivência mostrará a um garoto de seis anos que, para se ter o que comer ou onde dormir ao final do dia, em São Paulo, só se pode contar com o trabalho duro. Eis o encontro de Correia Leite com a sua vida: da entrega de marmitas ao carregamento de lenha para fogões; de moleque de recados a ajudante de carpintaria, entre outros afazeres.

Conjugado a esses fatores, tem-se um processo de socialização primária, no Bixiga, que não se dá no meio negro, mas sim, entre os italianos migrantes do bairro, que lhe deram emprego e permitiram que morasse no porão das casas. Sem mãe ou alguém que por ele se responsabilizasse, não poderia entrar em escolas formais, a não ser pela benevolência alheia ou subterfúgios. A infância é relatada em poucas páginas, sem brinquedos ou palavras doces. Mas, sim, com limpezas de pátios para poder aprender a ler ou tentativas de estudar em escolas da maçonaria – para pobres. Há ainda a tentativa de aprender algo na escola do Mosteiro de São Bento, para meninos jornaleiros – o que ele nunca foi, mas podia fingir ser. Tudo por pouco tempo, sem perenidade.

De acordo com Leite, a convivência com os italianos lhe ensinou a dançar – já que embora negro, não era muito escuro, podendo trafegar no preconceito à ítalo-brasileira. Mas só podia ter pares masculinos¹², como era próprio das nuances discriminatórias. Ser ou não ser muito negro era o que sempre ouvia. E da decisão sobre o gradiente de sua cor dependia a entrada em bailes, namoros e a convivência com outros, a oportunidade em trabalhos, a existência social.

Entretanto, será desta circunstância que ocorrerá o primeiro encontro de Correia Leite, ainda muito jovem, com uma sociedade de baile negra. Ao término de um ensaio com os italianos, na rua do Glicério, ele nota que iria começar a dança da Elite Flor da Liberdade. Segundo ele: “Eu fui ficando espantado. Eu disse comigo, ‘Estou perdendo tempo com esses italianos. Eu tenho uma sociedade que é minha, meu povo, minha gente’”¹³.

Este é um momento decisivo nas memórias de Correia Leite, começando a marcar a passagem do individual ao coletivo. De menino órfão e solitário, encontra-se com uma história coletiva desconhecida até então: a existência, em São Paulo, de sociedades negras, organizadas, com gente bem vestida e educada. Também é importante assinalar que se tratará de um momento de ambivalência para sua trajetória: ao longo de sua vida de ativista, ele deplorará as sociedades exclusivamente voltadas para bailes e festas (embora seu encontro com a consciência negra tenha se dado num momento de lazer), onde os negros tentariam imitar padrões de comportamentos dominantes.

Outra circunstância decisiva na fase inicial de Correia Leite é o reencontro, também num baile, entre ele e seu amigo de infância, Jayme de Aguiar. Este tivera seus parentes protegidos pela família Paula Souza, o que lhe permitiu estudar no Colégio Coração de Jesus, nos Campos Elíseos. Desta forma, Aguiar pode ter uma vida diferente, estudando e se formando, tornando-se funcionário público. Também permitiria que se pensasse um escritor de crônicas e sonetos, embora não tivesse onde ou como publicar seus textos.

No reencontro, Aguiar se oferece para ensinar Correia Leite a ler e escrever corretamente, como também a operar a matemática. Propostas aceitas, com ambas, ele podia almejar futuros diferentes. Matriculou-se numa escola comercial, para estudar contabilidade. O ritmo pesado da vida não lhe permite aguentar mais que um ano da rotina diária de trabalho e estudo até onze horas da noite, recomeçada de madrugada.

Nesta etapa, Correia Leite tem 24 anos. No universo das sociedades negras de baile, ele e Aguiar têm a ideia de fundar um jornal. Essa socialização secundária, de convivência no meio negro, lhe permite observar o comportamento coletivo do negro organizado, se aproximar dele e questioná-lo¹⁴. Afinal, se os estrangeiros criavam e mantinham suas sociedades beneficentes, por que o mesmo não ocorreria com o meio negro organizado?

A visão sobre o imigrante possuía ambivalências interessantes na fração associativista da qual Correia Leite participava. Ao mesmo tempo em que era visto como promotor dos problemas dos negros, porque o substituíra como força de trabalho e teria de adaptado às formas do preconceito brasileiro¹⁵, também era bem analisado por seu comportamento coletivo, aparentemente operando em mútuo socorro.

Isto chamava a atenção de Correia Leite, fazendo-o ver, com certo desprezo, formas associativas recreativas, como cordões de carnaval ou sociedade de bailes; ou a pouco tratar das irmandades religiosas, de quaisquer matizes, onde não visse explicitamente um movimento político e cultural de levantamento do negro; muito embora essas formas tenham sido bem mais longevas que todos os movimentos os quais ajudou criar ou de que tenha participado¹⁶.

Clarim d'Alvorada, amadurecimento da consciência

A 24 de janeiro de 1924 saiu o primeiro exemplar do jornal Clarim, fundado por Jayme de Aguiar e Correia Leite, este responsável pela tipografia,

trabalho manual reservado para quem recentemente conhecera as primeiras letras. No princípio, era um espaço para os textos de Aguiar. Quando este resolve se retirar das atividades do jornal, seu amigo assume a direção do Clarim, visando algo diferente, que tivesse sentido social e político mais abrangentes. Estampando ser, no subtítulo, “órgão literário, noticioso, científico e humorístico” [sic], entre 1924 e 1927, passa a “Legítimo órgão da mocidade negra” [sic], em sua segunda fase, bem como “noticioso, literário e de combate”, até 1932.

É possível afirmar que esta radicalização d'O Clarim d'Alvorada coincide com o período de grande convulsão da ordem coletiva, tanto em São Paulo como no país. Destarte, o negro organizado – diferentemente do que se afirma em geral – não é apenas uma testemunha da história, no período. Ao contrário, opera igualmente como um protagonista, sofrendo as consequências cabíveis ao elo mais fraco da corrente.

A socialização no meio negro, incipientemente organizado em torno de associações de baile, futebol de várzea e recreações diversas, alcança Correia Leite em torno de seus 18 a 22 anos, no mesmo passo em que as discussões políticas em voga na capital se fazem presentes, nas quais nosso personagem apoia e manifesta sempre simpatia pelo viés mais progressistas dos movimentos sociais¹⁷, fossem anarquistas ou comunistas, embora separasse a condição negra como algo existencial, que não deveria se subsumir a qualquer cenário político.

A imprensa negra paulista não deixou de noticiar os debates da sociedade mais ampla. Além disso, por caminhos que precisariam ser melhor reconstituídos – para além das memórias de Correia Leite – aqueles negros organizados, militantes dessa imprensa, também estabelecem contatos paulatinos com discussões internacionais. Nas recordações do jovem militante, chama atenção como a situação dos negros estadunidenses passa a interessar, ainda nos anos 1920, seus semelhantes paulistanos¹⁸.

Importante ressaltar o papel desempenhado pelas sociedades de baile e irmandades religiosas. Elas organizaram, rotinizaram e orientaram durante muito tempo a vida social, política e cultural do meio negro. Na interpretação de alguns pesquisadores, podem ser vistas como tentativas de imitação de suas similares brancas ou formas de inserção num ideal branco burguês de respeitabilidade, da ordem estabelecida. Contudo, angulado pela ótica negra de Correia Leite, talvez também se possa ver o horizonte de possibilidades aberto pelo encontro dessas entidades.

Para mim o meio negro foi um mundo novo. Eu tinha vivido até então com os italianos. Não sabia de nada. Via negros porque eu vivia no Bixiga. Mas nunca tinha imaginado encontrar entidades organizadas, com aquele convívio de famílias, de namoro. E elas existiam, com toda uma variedade de tipos. [...] aqui em São Paulo a Igreja de Boa Morte tinha uma Irmandade dos Homens Pardos – uma irmandade mulata. E havia a Igreja do Rosário com a Irmandade do Rosário dos Homens Pretos, além da Irmandade de São Benedito, que era ali onde é a Igreja São Francisco, pegada à Faculdade de Direito. [...] Quanto à Igreja dos Remédios, a presença de negros se devia ao fato de que o Antônio Bento tinha sido o provedor. Ele era queridíssimo no

meio negro. [...] A igreja tinha um museu de instrumentos de tortura da escravidão. [...] Ela foi demolida e deslocada para o bairro do Cambuci pelo prefeito Prestes Maia [...] Havia também muitos negros na Irmandade de Santa Ifigênia, uma santa negra. [...] o negro sempre esteve no descompasso. E uma das nossas ideias era essa: se unir para ter uma retaguarda, para não ser um que apanhasse sozinho. Mas, nunca conseguimos nada de união, sem que houvesse uma motivação de lazer, recreação. Só havia participação maciça em coisa que fosse pra divertir, dançar, senão¹⁹...

Um horizonte coletivo, para se fortalecer e ser capaz de se pôr em face dos desafios impostos. Um limiar de solidariedade e apoio, sustentado pela recreação social, mas também pelas discussões acaloradas e projetos gestados acerca dos destinos do negro. Certamente esses anseios não são particulares de um grupo étnico em particular. Por que não poderiam ser também do negro? Este é o desafio com que se bateu o associativismo negro do qual Correia Leite fez parte.

Tendo isto em vista, pode-se compreender, mais facilmente, a quantidade de iniciativas, formações, articulações e desentendimentos entre os anos 1930 e 1940 em meio ao grupo negro paulistano, nas recordações de Correia Leite. Fixemo-nos nessas décadas como momentos importantes: é a conjuntura de formação do Centro Cívico Palmares (1926-1929)²⁰, do Congresso da Mocidade Negra (1928)²¹, do Movimento para ereção da Herma de Luiz Gama no Largo do Arouche (1930)²², das discussões em torno do Monumento à Mãe Negra, no Largo do Paissandu (1930)²³, da Frente Negra Brasileira (1931-1937), do Clube Negro de Cultura Social (1932)²⁴ e da criação da Legião Negra de São Paulo (1932)²⁵, circunstâncias em que o negro organizado de São Paulo tem de se posicionar coletivamente, sendo cobrado por suas ações e posturas face aos eventos.

Momentos em que também são testados os alcances e limites de suas ações, vislumbrando-se razões, muitas vezes tão próximas ao contemporâneo, de se reiniciar algo – como se estivesse reinventando a roda, novamente. Exemplo disso é a narrativa que mostra o caminho para o fim do Clube Negro de Cultura Social²⁶ e do próprio jornal Clarim d’Alvorada, nas memórias de José Correia Leite.

Deve-se assinalar que muitos desses fatos da vida associativa do negro paulistano só se tornaram conhecidos de pesquisadores – como Arthur Ramos, Florestan Fernandes, Clóvis Moura, Miriam Nicolau Ferrara entre outros – e, posteriormente, por um público mais amplo, nas décadas de 1970 e 80 em diante, em função de encontros e entrevistas realizadas, por aqueles e outros estudiosos, como Correia Leite, Henrique Cunha, Aristides Barbosa, Raul Joviano do Amaral, Jayme de Aguiar etc. e as memórias publicadas de José Correia Leite. Seus papéis são fundamentais – e o de Correia Leite, neste sentido, é nuclear, sendo o único editado em livro – como intelectuais negros.

Contudo, assinale-se que existe uma história lacunar do grupo negro brasileiro. Ela deve ser entendida não como algo em si, mas, sim, como um fato socialmente produzido. Ou seja: da queima de certos arquivos da escravidão aos documentos pessoais esquecidos, considerados desimportantes e deteriorados, no pós-abolição, por quem os produziu ou a eles teve acesso; do desinteresse dos descendentes pela trajetória de seus parentes mais conhecidos – e consequente esfarelamento de suas memórias – aos limites técnicos, de época, à gravação de entrevistas e documentação visual; dos pesquisadores, negligentes com a possibilidade do registro de entrevistas, quando as fontes orais se encontram à disposição e os equipamentos são acessíveis; ou aqueles que se apoderam, indevidamente, de material que lhes foi cedido e confiado, não promovendo sua circulação para a posteridade; há ainda os pesquisadores que se dedicam à promoção do ramerrão habitual, sem perscrutar fontes primárias, cristalizando sem análise o que já foi escrito, mesmo que equivocadamente; dicionários biobibliográficos com dados insuficientes e informações equivocadas; ou, por fim, instituições públicas e privadas, que não zelam como deveriam pelo material que se encontra sob sua proteção, tampouco por sua ampla difusão²⁷.

Esses procedimentos têm contribuído, sensivelmente, para a produção de omissões, incompreensões e dificuldades às possibilidades objetivas de se conhecer fatos, pessoas, nomes, circunstâncias, mesmo que particularizadas. Note-se que isso se dá, muitas vezes, à revelia de intelectuais negros do século XX, que poucas vezes se negaram a contribuir com seus interlocutores.

Encontros na Encruzilhada: 1940-1950

Em abril do mesmo ano (1937) eu consegui um emprego na prefeitura[...] Eu não tinha pistolão. A única coisa que eu tive foi uma orientação do Borba [José de Assis Barbosa], que estava trabalhando lá como eletricitista e me avisou que estavam aceitando empregados com o título de operário. [...] Entrei na prefeitura sujeito à pá e picareta[...] Quando entrei, no dia seguinte, apareceu um engenheiro procurando uma pessoa para trabalhar como ajudante de campo. O encarregado mais do que depressa me indicou. Ele viu que eu não era de pá e picareta²⁸.

O golpe de novembro de 1937, inaugurando uma nova fase do governo Vargas, colocou também em suspenso as atividades políticas e culturais do grupo negro. Para alguém que há mais de uma década vinha militando diuturnamente numa causa com as dificuldades já apresentadas, coloca-se, ao menos, um impasse.

Entre o individual e o coletivo, entre a sobrevivência de si e dos seus, com os ideais partilhados por um pequeno grupo – dilemas de um intelectual e ativista negro dos anos 1930. Submeter-se à pá e à picareta, pagão sem padrinho no serviço público municipal – indicando que, portanto, havia tal prática –, revela não somente um traço de dignidade pessoal, mas também as condições objetivas de realização das ações naquele contexto, bem como a extração social de boa parte desses ativistas e intelectuais negros.

Por outro lado, o Clube Negro de Cultura Social agonizava, mas não tinha se ido embora de todo, contando ainda com alguns idealistas. O Cinquentenário da Abolição, o 13 de Maio de 1938, estava próximo e Vargas ainda não havia proibido as comemorações da data. Destarte, sentencia Correia Leite: “Eu não tinha outro caminho a não ser voltar e continuar naquela luta”²⁹.

O Cinquentenário colocou o grupo do Clube Negro de Cultura Social e parte da extinta Frente Negra Brasileira em contato com o Departamento de Cultura de São Paulo, comandado então por Mário de Andrade. Trata-se de um encontro muito interessante, pouco conhecido e que merece ser narrado pelo próprio José Correia Leite. Mário de Andrade, de acordo com Correia Leite, estava em contato com o ex-secretário da extinta FNB – Francisco Lucrécio – para ajudar a organizar os cinquenta anos de assinatura da Lei Áurea. Os membros da Frente Negra não se entendem quanto ao apoio a Andrade. Lucrécio decide contatar os ativistas do Clube Negro de Cultura Social, não atingido pelo golpe, uma vez que era visto como uma associação exclusivamente cultural, sem atividades políticas.

Então combinamos de ir ao Edifício Trocadero, ali nos fundos do Teatro Municipal [...]. Naquele tempo se chamava Salão Trocadero. Era a sede do Departamento de Cultura. Combinamos de ir eu, o Francisco Lucrécio e o Fernando Góis [...] O Mário de Andrade conversou com a gente e expôs a situação dele. Ele queria apenas o aval, o contato de representantes da coletividade negra, pessoas representativas, porque o plano dele já estava todo estabelecido e a verba não dava para mais nada. Então não fizemos objeção nenhuma e ele contou qual era o plano dele. Tinha entrado em contato com vários grupos folclóricos e havia gasto dinheiro nas roupas para esses mesmos grupos. Na Praça da Sé ia ter congada, folias de reis e tudo quanto fosse dança de cunho afro-brasileiro. Seria uma festa que levaria dias naturalmente. Nessa ocasião poderiam ser intercaladas as festas do Departamento de Cultura e a que o Clube Negro de Cultura Social estava preparando [...] O Mário de Andrade propôs fazer no Trocadero uma série de conferências, em que participaria num dia um conferencista branco e no outro um conferencista indicado pela comissão negra. E assim foi feito. Então apareceram as pessoas interessadas em falar pela Coletividade Negra. Dentre essas estava o Lucrécio. Para a comissão do Departamento de Cultura, vinha do Rio o professor Arthur Ramos. [...] A festa teve início e, já no meio do desenvolvimento do programa, acontece um imprevisto. Quem criou o Departamento de Cultura foi o prefeito Fábio Prado, por intermédio do Sr. Paulo Duarte, especialmente para o Mário de Andrade, que era um especializado em cultura popular. Mas, no meio da programação, cai o governo. Entra o Prestes Maia, indicado pelo interventor Adhemar de Barros. O Mário de Andrade caiu e a programação por ele idealizada não pôde prosseguir, pois logo foi indicado um substituto, o Mário Patti, desinteressado pelo programa³⁰.

Apesar de destituído Mário de Andrade, as comemorações continuam, tendo o intelectual sido considerado Presidente de Honra da Comissão, pelos negros. Esses, por sua vez, estabelecem contatos e aceitam apoios explícitos de outros estudiosos e escritores (como o antropólogo Arthur Ramos) ou os refutam, sem vedar sua participação (caso de Oswald de Andrade e Rossini Guarnieri, malvistas pelo governo, como comunistas), dependendo do grau

de conveniência política do momento. O ponto alto das comemorações era justamente o 13 de maio de 1938. Sobre ele, as memórias de Leite trazem apontamentos igualmente importantes:

Chegou o dia da realização da grande sessão solene no Municipal. De manhã teve a Prova 13 de Maio. O dia 13 de Maio era feriado. Bem depois foi abolido pelo regime ditatorial de Getúlio Vargas. [...] No Largo do Arouche havia uns 3 a 4 mil negros. A prova se realizou, houve discursos em frente a herma de Luiz Gama, e depois nós fomos de lá para o Cemitério da Consolação, onde se repetiu a concentração [...] Depois teve uma sessão solene muito bonita. O Teatro Municipal ficou cheio de gente. E no auditório havia gente que depois se tornou famosa. Estava o Jorge Amado (ainda moço), Mário Donato, o Edgar Cavalheiro, Rossini Camargo Guarnieri, Oswald de Andrade... A sessão solene foi presidida pelo Justiniano Costa [membro da FNB] [...] na presença do Arthur Ramos, Mário de Andrade e outros convidados brancos e negros. [...] A sessão solene foi encerrada com grande sucesso³¹.

Entre 1937 e 1945-1947, as recordações de Correia Leite se aceleram. Os anos do Estado Novo, em sua visão, em termos de atividade coletiva, não foram profícuos.

Aí o Movimento Negro parou e o [Clube Negro de] Cultura [Social], terminados os festejos do Cinquentenário da Abolição, foi intimado a fechar. Mas o Borba conseguiu dialogar com o departamento de polícia política e foi permitido que o clube continuasse apenas como uma entidade cultural não negra [...] Eu e muitas pessoas não estávamos interessados no programa que foi idealizado: fazer festas carnavalescas. Então nós nos afastamos. E o movimento parou³².

Teria significado uma estagnação? Absolutamente. Neste intervalo, se as ações coletivas não são de vulto, os encontros individuais e os projetos gestados neles são igualmente importantes. Em suas recordações, ocorre a primeira aparição da futura escritora Carolina Maria de Jesus aos negros organizados da capital³³; o encontro com o poeta cubano revolucionário Nicolás Guillén, em São Paulo³⁴; os embates pelo direito civil de ir e vir de negros pelas ruas do centro da cidade, especialmente na rua Direita, por volta de 1943; ou, ainda, a luta pela liberação dos cultos de origem africana em São Paulo, também no período final do Estado Novo.

Essa correlação de eventos, encontros, ações e a disposição pregressa dos envolvidos conduzem a mais uma tentativa de ação coletiva, após o término do Estado Novo, que se tornaria a Associação dos Negros Brasileiros, entre 1947 e 1948:

Por essa época havia na Avenida São João um escritório do Raul do Amaral com um tal Mário da Silva Júnior, onde começaram a aparecer algumas pessoas da antiga Frente Negra Brasileira, como o Francisco Lucrécio, Roque dos Santos e outros. Então nós fomos convidados, eu, o [Fernando] Góis e outros, que éramos do grupo d'O Clarim d'Alvorada para ver se conseguíamos fazer uma recuperação do trabalho perdido desde 38. [...] Depois de lançado o manifesto, houve uma certa dispersão. [...] Mas levamos a sério e conseguimos os meios para iniciar a Associação dos Negros

Brasileiros e a publicação do jornal. Resolvemos não pôr o nome de Clarim d'Alvorada, mas apenas Alvorada. E a direção do jornal era minha, do Raul do Amaral e do Góis. Não tínhamos meios para alugar uma sede, então ficamos agregados a uma entidade situada na rua Formosa [...] Esta entidade chamava-se Associação José do Patrocínio³⁵.

Além de ter sido responsável pelo jornal Alvorada e ter tentado se colocar em compasso com alguns dos desafios do seu tempo, negros³⁶ e não-negros³⁷, a nova organização lastreia o lugar social de José Correia Leite, como intelectual e ativista negro de relevo, quando este se envolveu num episódio de enorme importância para a história do negro brasileiro. Em 1947, nos dias 16 e 17 de abril, o jornal O Estado de São Paulo publicou dois artigos do intelectual Paulo Duarte, intitulados "Negros do Brasil". Alguns excertos ajudam a entender a ideia geral do texto:

Começa a surgir no Brasil, com todo horror que o caso encerra, um problema que, por não existir, era o capítulo mais humano talvez da nossa história social: o problema do negro. O curioso porém é que aparece agora não criado ou agravado pelo branco, mas por uma prevenção agressiva que se estabelece da parte do negro contra o branco. É mais um legítimo fruto podre entre tantos com que nos aquinhoou a ditadura. [...] De uma maneira geral, o negro no Brasil nunca chegou a receber sequer a instrução primária. [...] Por esse motivo e mais ainda pela vida miserável que sempre levou, minado, como todas as classes desprotegidas, pelas endemias patológicas ou sociais, como o álcool, a miséria e a fome, a sífilis e a tuberculose, o negro brasileiro nunca chegou a libertar completamente os recalques da escravatura, comunicados, de geração em geração, não biologicamente, está claro, mas sociologicamente, isto é, pela transmissão oral ou escrita robustecida por um ou outro caso isolado [...] a confirmar a legenda de ódio deixada através de uma tradição, em parte falsa, da crueldade dos feitores, dos horrores da senzala e dos castigos aos escravos [...] Não possuímos, evidentemente, o preconceito "social", que inferniza a vida do negro dos Estados Unidos, mas possuímos ainda, embora muito atenuado, o preconceito "pessoal" que inferniza a vida, senão de todos, mas de muitos negros brasileiros, pelo menos do negro educado, que constitui entre nós uma minoria ínfima. [...] Essa inclinação, nota-se há muito, mesmo antes da ditadura, mas isso que era apenas embrião de sentimento, há dez ou quinze anos, tendência fácil de destruir-se, hoje, mercê da calamidade que se abateu sobre o Brasil, em 1937, cristaliza-se rapidamente num verdadeiro e gravíssimo problema social. [...] No Brasil está acontecendo o contrário [dos Estados Unidos]: o negro aparenta o desejo de separar-se do branco. Já na revolução de 1932, fizeram eles questão de um batalhão negro; nas suas sociedades negras só excepcionalmente pode entrar um branco e é comum a gente estar ouvindo organizações artificiais e sem a menor justificativa, como frentes negras, legiões negras etc. [...] Uma coisa porém existe e existirá com absoluta nitidez: a deliberação marcada pelo consenso unânime dos brasileiros lúcidos: o Brasil quer ser um país branco e não um país negro. [...] O que prevalece é a decisão brasileira de ser um país branco e mais nada. E este propósito, sólido, inabalável, existe, é a realidade. Ora, assim sendo, há duas maneiras, para os países brancos, que receberam um contingente grande de negros, de conservarem-se brancos. Ou têm que adotar o método cruel e desumano, sociologicamente mais

perigoso, da segregação completa dos negros, meio escolhido pelos Estados Unidos ou o método, embora mais lento, preferido pelos latinos, em geral, mais humano, mais inteligente, embora moralmente mais perigoso durante o período de transição, isto é, a fase mais ou menos prolongada, da eliminação do elemento negro pela miscigenação. [...] Nós escolhemos o segundo, sem nunca, entretanto, perder de vista que queremos ser um país branco [...] O branco é que vai absorver o negro e não o negro, que, no futuro, tenha que prevalecer sobre o branco. [...] ante a imutável indiferença do poder público, veremos, fatalmente, após um incidente mais grave, a organização de grupos punitivos que em si levarão, como acontece todas as vezes em que se procura fazer justiça pelas próprias mãos, as violências e as lamentáveis consequências de acontecimentos dessa espécie. Foi assim que surgiu nos Estados Unidos essa sociedade que se chama Ku-Klux-Klan, que é hoje uma vergonha para um país civilizado, mas nasceu e nasceu imposta pela necessidade dos brancos se defenderem ante os excessos da população negra desenfreada [...] A mudança que se tem operado entre nós é um indício terrível. Desapareceu, pelos menos das cidades, aquele tipo tradicional de negro bom. Cada um de nós da geração de antes da primeira guerra, guarda na lembrança a memória agradável das velhas empregadas negras tidas como pessoas da família e que, com o mesmo carinho, a mesma amizade e dedicação, substituíram as mucamas, do tempo da escravidão que os nossos pais viram e nós conhecemos. Hoje isso desapareceu. As empregadas de servir, em geral, e as de cor em particular, são ingratas, descabidamente exigentes, vadias, pouco asseadas, grosseiras e agressivas. E quase sempre os negros são piores do que os brancos. [...] Oxalá não sejam as terríveis consequências das tragédias já desencadeadas os únicos argumentos capazes de convencer o país da necessidade de uma ação enérgica e imediata. Por enquanto a solução do problema se reduz apenas a um pouco de polícia, um pouco de compreensão e um pouco de educação. [...] Muito mais agradável continuar-se a usar essa expressão natural: negros do Brasil do que quando a eles por qualquer motivo alguém se referir ter à boca essa outra expressão que já vai ficando mais frequente do que devia: a negrada³⁸.

O articulista defende, portanto, um lugar social destinado ao negro, que possuía relação direta com seu passado recente do sistema escravista. O negro como cidadão não é, em sua visão, e jamais seria um igual. O negro organizado ou reivindicando a igualdade em termos de cidadania, como Correia Leite e correlatos, é um sujeito fora de lugar em relação ao branco, imaginado pelas elites desde o século XIX e condensado nesses pequenos artigos polêmicos publicados em O Estado de São Paulo. Entre alguns leitores negros organizados, no entanto, elaborou-se um contra-argumento, que veio a público em maio de 1947, no jornal Alvorada. O artigo, que se intitulava “O Esgar do Sr. Paulo Duarte”, escrito por José Correia Leite, dizia o seguinte, naqueles que são seus trechos decisivos:

Se formos ligar a sorte do nosso destino com as advertências esporádicas que atualmente aparecem por aí na gangorra das concepções sociológicas, em relação à vida do negro brasileiro, verifica-se que estamos numa encruzilhada. Isto quer dizer que estamos atingindo, matematicamente, o ponto culminante de uma questão debatida e até aqui negada. [...] São resultados de fases e transições onde aparecem, com toda a sua agudeza, a

materialidade dos erros e, sobretudo, da má vontade, sempre praticada por todos os senhores de escravos do Brasil, pela dissídia notória e o injusto desamparo que foi dado aos negros [...]. Essa má vontade, com algumas exceções, evidentemente não desapareceu dos quadros da nossa vida política, nem mesmo com a evolução dos tempos. Ela, portanto, tinha que crescer e cresceu, como crescem os tumores, no decorrer destes últimos 50 anos. [...] eis que somos surpreendidos pelo jornal “O Estado de São Paulo”, que estampou dois longos artigos assinados pelo Sr. Paulo Duarte. [...] Apavorado e lúgubre, tresandando a miasma do escravagismo, como um senhor antigo na casa grande, adverte o povo desta nação mestiça contra o fantasma de uma imaginação retrógrada. [...] O Sr. Paulo Duarte veio do exílio com ranços de arianismo. Não conhece mais o seu Brasil mestiço. Responsabiliza o “Estado Novo” pelo desrespeito (?) que o negro vem demonstrando contra os brancos. E esquece que a mística desse regime afetou, desde os mais altos de toda a nossa cultura, quanto mais os da raça semianalfabeta. Esquece-se também que, logo após o 13 de maio de 88, armavam-se os negros, os mestiços, para toda espécie de arruaças; haja vista as famosas “guardas negras”. Aqui, até 1930, não havia político beócio – e quase todos o eram – que não tivesse um negro de guarda-costas. Quem distribuía cachaça aos negros nas eleições, a fim de que se verificassem distúrbios? Sabe muito bem o articulista do “Estado” que eram os supostos brancos [...] Ora, os artigos de “O Estado de São Paulo” dos dias 16 e 17 do mês findo, não se fundam no juiz da nossa realidade. São capciosos e longos demais para tantas injustiças contra uma raça que tantas provas de afetividade tem dado aos brancos do Brasil. [...] Não é justo, e sobretudo, não é verdade o que o Sr. Paulo Duarte afirma: primeiro, que existe uma hostilidade dos negros para com os brancos; segundo, os negros é que não querem se aproximar dos brancos. Não é possível uma aproximação de baixo para cima... E o sociólogo que o ardoroso articulista quer ser, depois que voltou de Paris, deveria saber disso...³⁹.

Dentre algumas das versões existentes para a realização da pesquisa do Projeto Unesco, de pesquisas sobre as relações raciais, em São Paulo⁴⁰, uma delas passa por esta reação do meio negro a um texto discriminatório tão franco como o de Duarte. Nesse sentido, abre-se aqui um encontro na encruzilhada do processo social bastante frutífero: entre os pesquisadores da questão racial em São Paulo e os sujeitos negros pesquisados, que lhes fornecem jornais, histórias de vida, fatos, circunstâncias e amizades com figuras como Roger Bastide, Florestan Fernandes, Renato Jardim Moreira, todos sociólogos uspianos envolvidos com este meio negro associativo⁴¹.

Na Associação Cultural do Negro (1954-1965)⁴²

A Associação dos Negros Brasileiros fechou suas portas em 1948. Nas lembranças de José Correia Leite, desavenças e mau uso do dinheiro comum foram algumas das razões que levaram a isso. Em mais um movimento pendular entre o individual e o coletivo, ele se dedicará à construção da própria casa, para escapar ao aluguel na rua Augusta, onde morava, vindo a residir “no Ipiranga, em uma casa humilde que ficava na rua Vergueiro”⁴³. Na nova casa, construída por partes e em mutirão, ele pretendia, após esta última experiência, de alguma forma se afastar temporariamente das ações coletivas negras. Em 1948, “como o Ipiranga é longe, não vou ter mais

tempo para as minhas andanças”⁴⁴. Mas não durou muito esta ausência e este desejo.

Entre 1948 e 1954, em suas reminiscências, quase nada se passa em termos de organização coletiva do meio negro paulistano. No interregno democrático, indivíduos desse grupo estariam se associando a diferentes matizes de partidos políticos. O que aglutinaria negros, em São Paulo, uma vez mais, em torno de uma causa política e cultural, seria a preocupação com sua invisibilidade nas comemorações oficiais do IV Centenário da cidade de São Paulo (1554-1954). Daí decorre o surgimento da Associação Cultural do Negro, última organização negra importante da qual José Correia Leite participou de maneira ativa, sendo um dos seus dirigentes.

Fundada em 28 de dezembro de 1954, a ACN situou-se inicialmente no centro da capital paulista, no terceiro andar de um edifício na praça Carlos Gomes, número 153. O ponto inicial era bom, mas não o suficiente para atender as especificidades de suas atividades e frequentadores. Era necessário que funcionasse à noite, para que seus membros pudessem, após o dia de trabalho e estudo, participar das atividades.

Nesse sentido, a organização mudou-se, antes de julho de 1956, para a rua São Bento, no edifício Martinelli. No ano de 1956, realizou uma Quinzena 13 de Maio, junto com o Teatro Experimental do Negro de São Paulo (TEN-SP, dirigido por Geraldo Campos de Oliveira, também membro da ACN). A Quinzena se aliou à preparação da Primeira Convenção Paulista do Negro, que era executada desde abril daquele ano. Entre os diferentes teores de moções apresentadas à Convenção Paulista, distinguiu-se a de Henrique Losinskas Alves, intelectual filho de migrantes lituanos e colaborador da ACN, propondo a realização de uma Semana Nina Rodrigues, em comemoração ao antropólogo e médico nordestino, estudioso do negro brasileiro. Apesar das dificuldades internas, entre fins de 1956 e início de 1958, a diretoria da ACN se organizou para e fez saber das comemorações em torno do que ficou simbolicamente batizado como o Ano 70 da Abolição.

Encravada no centro da capital paulistana, a ACN assumiu, progressivamente, grau de importância, capaz de chamar atenção de uma parcela específica de intelectuais paulistas, com interesses circunstanciais ou mais duradouros, como afirma o historiador Petrônio Domingues:

No seu apogeu, [a ACN] chegou a ter mais de 700 sócios. Tinha entre seus afiliados membros hoje conhecidos, como o bibliófilo José Mindlin, os sociólogos Florestan Fernandes e Otávio [sic] Ianni. O penúltimo, inclusive, tornou-se o representante da entidade para fins culturais⁴⁵.

Além disso, o escritor Oswaldo de Camargo se recorda:

Associação Cultural do Negro, que foi um momento importante, e lá estavam alguns autores: o Sérgio Milliet era um frequentador. O Affonso Schmidt, velhinho, já pouco antes de morrer, conheceu. [...] Aí eu conheço a Colombina [Yde Scholembach Blumenschein] na Associação Cultural do Negro. Ela frequentava quando havia efemérides, quando havia acontecimentos. Noite Luiz Gama, Noite Cruz e Sousa, Noite Auta de Souza [...] o Florestan Fernandes frequentava a Associação Cultural do Negro [...]

estava sempre lá vendo tudo isso: Noite Cruz e Sousa, Noite Luiz Gama, Noite Nina Rodrigues [...] o prefácio [de 15 Poemas Negros] saiu porque o Florestan frequentava a Associação [...] Léon Damas veio ao Brasil e fez uma coletânea, uma antologia de poetas. Quer saber onde estão os poetas? Vá à Associação. [...] A Associação era o grande tambor que repercutia tudo. Era muito respeitada! Nenhum estudioso de questões negras deixava de ir à Associação [...] Basta dizer o seguinte. Não é muito difícil entender não. Correia Leite estava lá⁴⁶.

Todavia, não foi apenas a eles que a ACN despertava curiosidade. Léon Gontran Damas, intelectual guianense cofundador do movimento da Negritude, para organizar com poetas brasileiros a sua *Nouvelle somme de poésie du monde noir*, editada em francês, inglês, português e espanhol pela *Présence Africaine* em 1967, recorreu àquele conglomerado de ativistas. Ali, segundo Camargo, tomou conhecimento e recolheu os poemas de Natanael Dantas, Eduardo de Oliveira, Carlos de Assumpção, Luiz Paiva de Castro, Marta Botelho e do próprio entrevistado.

A ACN, cujos principais líderes e mentores se opunham à exclusividade de uma associação negra ser meramente festiva ou de convescote, decidiu dar prosseguimento à organização de sua *Série de Cultura Negra*, iniciada em 1958, após a comemoração do Ano 70. Na sequência da publicação de 15 poemas negros (1961), de Oswaldo de Camargo, saíram dois livros de Henrique Losinkas Alves (Cruz e Souza: o Dante negro e Nina Rodrigues e o negro no Brasil, publicados, respectivamente, em 1961 e 1963) e um de Nestor Gonçalves (Fatores determinantes da cultura afro-brasileira, lançado em 1962). A tentativa de se fazer uma série se estancou, contudo, no quinto número.

A dificuldade das condições de manutenção dos projetos da ACN não obistou, entretanto, a intenção de realizá-los ou as demandas que lhe chegavam até os primeiros anos da década de 1960. As comemorações do centenário de Cruz e Sousa são um exemplo disso. No relato de José Correia Leite sobre o assunto, percebe-se, duplamente, o esforço coletivo empreendido por membros da associação preocupados com a questão cultural (não raro, sintetizada pela literatura) bem como a importância que a ACN conferia aos grandes feitos e aos grandes nomes.

Mas o mais importante deste ano foi quando nós estudamos fazer o medalhão de Cruz e Sousa e colocar em praça pública. Conseguimos um escultor que não cobrou nada para fazer o medalhão, só cobrou o material. [...] Acabamos escolhendo uma pedra bruta, barata. Daí foi a hora de saber da prefeitura como é que a gente devia proceder para colocar em praça pública. O Henrique L. Alves [...] Foi falar com o doutor Freitas Nobre, então vice-prefeito [...] [que] foi à Associação e começou a fazer uma porção de objeções, achando que o medalhão era muito pobre, dizendo que por ele o medalhão estava desaprovado. Mas ele não podia dar a última palavra [...]. O prefeito era o Prestes Maia. Nós conseguimos descobrir um oficial de gabinete do prefeito, um tal de doutor Galo. Falamos com ele e ele, com a melhor boa vontade, resolveu o assunto e o local escolhido ficou sendo a Praça Dom José Gaspar, ao lado da biblioteca municipal [...] O Henrique L. Alves se incumbiu de levar a matriz em gesso do medalhão para a Academia

Brasileira de Letras e, nesse ensejo, convidou o doutor Austregésilo de Athayde para vir a São Paulo inaugurar o medalhão, embora muita gente do meio intelectual não acreditasse que ele viesse. Mas ele aceitou o convite. [...] O medalhão ficou pronto para ser inaugurado à tarde, como de fato aconteceu. A boa vontade do presidente da Academia Brasileira de Letras foi demonstrada pela maneira como ele veio, de trem, com sua senhora [...] E ele foi à Associação e viu a simplicidade da nossa sede. [...] Na Praça Dom José Gaspar estava um número pequeno de negros e brancos, inclusive o Florestan Fernandes, que tinha sabido do evento na véspera, e o diretor da biblioteca que é ali do lado [...] Eu comecei a sentir que o doutor Austregésilo de Athayde estava constrangido. Porque uma festa daquela ninguém vai olhar quem está promovendo, se é uma entidade de alto nível cultural ou uma entidade de classe mais baixa. [...] Mas, é de se lamentar que não tenha comparecido ninguém da Academia Paulista de Letras, da União Brasileira de Escritores ou do Instituto Histórico e Geográfico. Todas essas entidades receberam convites da Associação Cultural do Negro [...] A nossa sorte é que a sessão da Banda da Força Pública estourou num toque de continência e desceu dum carro o vice-governador Porfírio da Paz, que foi assistir à inauguração. Aquilo deu uma nova alma ao presidente da Academia, que fez um discurso muito inflamado [em que afirma que] se tratava de uma entidade de gente pobre, sem a importância de letrados, mas pondo em brios os intelectuais do Brasil que iam deixar passar em brancas nuvens um evento tão importante como aquele. Depois ele [...] pediu desculpas em nome da Academia Brasileira de Letras, pelo erro de não ter sido o Cruz e Sousa colocado no rol dos fundadores da academia⁴⁷.

Esse último longo relato de Correia Leite sobre como se dá a inauguração do monumento a Cruz e Souza (hoje destruído ou desaparecido), na praça Dom José Gaspar, ladeando a Biblioteca Mário de Andrade com os bustos de Camões e Dante, é exemplar na síntese do esforço coletivo empreendido por uma fração cultural negra em São Paulo. A rememoração desse evento por Correia Leite denota a preocupação de setores da ACN em positivar imagens e figuras do passado, cristalizando suas memórias e demonstrando as contribuições do grupo negro em variados setores. Isso foi feito com o monumento à Mãe Preta, com o Poeta do Desterro, o abolicionista Luiz Gama e com Carolina Maria de Jesus, autora de Quarto de despejo, um sucesso de vendas lançado em 1960.

Todavia, o fim da ACN se mostrou problemático, bem como daquele tipo de organização negra em São Paulo. José Correia Leite o enuncia claramente, demonstrando os alcances e limites daquela experiência.

Houve um litígio entre a Associação e o proprietário do conjunto. Mas antes de terminar, houve um esforço de um grupo de moços. Um era professor de inglês, outro formado em agrimensura e ótimo em matemática, e apareceu também uma alemã, Dona Dóris, que se propôs a dar aulas de inglês, no sentido dela poder aprender melhor o português, mas infelizmente os alunos não puderam devolver a ela o que ela queria receber em troca. Ela acabou desistindo depois de ter tentado também fazer uma ópera de Mozart adaptada para artistas negros [...] Teve uma ocasião em que apareceu um pianista. Queria fazer um recital e demonstrou para nós que tipo de espetáculo que seria [...] Mas ele só deu aquela demonstração e, como viu

que nós não tínhamos condições de fazer o espetáculo como ele queria, não voltou mais. Não tínhamos realmente condições de empresariar espetáculos [...] Quando eu dei pela coisa já era mil novecentos e sessenta e cinco. Eu tinha completado meu tempo de serviço na prefeitura e entrei com meu pedido de aposentadoria. Aí resolvi me aposentar também da minha militância e acabei me afastado da associação. [...] Não passou muito tempo eu soube que a Associação tinha fechado. Soube também que um grupo, tendo uma senhora advogada [...] o Eduardo de Oliveira e Oliveira e outros, tinha levado a Associação para o bairro da Casa Verde [...] Na Casa Verde a Associação tentou funcionar, mas não conseguiu⁴⁸.

Para além dos problemas internos (dificuldade para pagar contas e falta de apoio dos associados), o teste mais duro da realidade envolvente foi o golpe civil militar de 1964: desmobilizou o que já era precário, amedrontou os que tinham dúvidas, inviabilizou os tênues amparos que a ACN conseguiu estabelecer com intelectuais e pessoas, notadamente progressistas e, algumas, de esquerda. Exemplo disso é a trajetória que assumirá Florestan Fernandes, o intelectual mais próximo da associação, pós-golpe: cassado, exilado, incapaz de ajudar pouco além de si mesmo.

Após o biênio 1962-1963, não há registros interessantes referentes à ACN. Seu momento áureo se encerra no pré-1964, com crises financeiras cada vez mais agudas. José Correia Leite tem razão em afirmar que, até aquele momento, “a ACN foi a que teve vida mais longa entre as entidades que existiram com a finalidade de realizar uma obra de levantamento histórico e social do negro”⁴⁹.

Longeva, porém esquecida. Tratou-se de um empreendimento coletivo surgido, simultaneamente, da adversidade e necessidade históricas (o IV Centenário e a necessidade do “elevamento” do negro, da crítica e posicionamento contra sua marginalidade), capaz de engajar num curto intervalo um conjunto de homens e mulheres, suas ideias e energias, em torno de uma missão comum. Depois da Frente Negra Brasileira, é o empreendimento político cultural mais notável, sem fim religioso ou apenas recreativo, do negro em São Paulo, até meados da década de 1970, antecedendo a reorganização do Movimento Negro, a partir de 1978. Dela surgiu, por exemplo, o Centro de Cultura e Arte Negra (Cecan)⁵⁰ em 1976 e, através de alguns ex-membros da ACN, se daria a contribuição para a fundação dos Cadernos Negros (publicação literária editada desde 1978 até os dias correntes).

A trama do diálogo: o legado de José Correia Leite

A José Correia Leite e Abdias do Nascimento, pelo muito que fizeram (ou tentaram fazer) em prol da democratização racial da sociedade brasileira – Florestan Fernandes. Dedicatória de *O Negro no Mundo dos Brancos*, 1972.

O meu convívio foi com os passos do meu passado que atraíam os elementos das gerações mais novas para conversar comigo, para saber de coisas – José Correia em entrevista a Luiz Silva [Cuti], 24 de fevereiro de 1984.

Os velhos eram vistos como preciosos acervos do passado [...] O Correia Leite, embora tivesse suas críticas quanto às práticas do MNU, admirava e

sempre que podia estava presente às manifestações de entidade e associações – Entrevista com Luiz Silva, Cuti, concedida a Mário Augusto Medeiros da Silva, 10 de junho de 2013.

Em 1965, José Correia Leite aposentou-se de seu cargo na Prefeitura de São Paulo e também da militância sistemática, envolto em seus problemas pessoais. Voltaremos a encontrá-lo, pelo menos, nas ocasiões descritas no começo deste texto. Nos anos que se seguiram, ele se dedicou a receber velhos amigos e jovens militantes, pesquisadores da história do negro ou simples interessados na questão. Também deu vazão a uma antiga habilidade: a pintura de aquarelas, que lhe tomava uma boa parte do tempo até o fim da vida.

Por volta de 1970, retomei os meus projetos de pintar, depois que sofri uns problemas de depressão. Minha pintura passou a ser uma terapia ocupacional. Eu tive de travar uma luta difícil, mas arranjei uma prancheta, coloquei no colo e comecei [...] começaram a aparecer uns moços. Vinham, olhavam. Alguns achavam o trabalho bom... Até que veio o Estevão Maya-Maya e pôs na cabeça que um dia ia conseguir fazer uma exposição. E conseguiu. Fez com o Hugo Ferreira e o Ronaldo de Almeida Lima [...] O Hugo, como tinha conhecimentos políticos, arrumou um salão na Rua Rego Freitas. [...] A exposição foi muito bem aceita. O jornal O Estado de São Paulo publicou a nota do Mário Schenberg, que foi muito bonita. Também o professor Antonio Candido deixou um cartão [...] O professor Florestan Fernandes também elogiou. Uma coisa certa na apresentação do Mário Schenberg foi quando ele disse que se tratava de um trabalho de um homem solitário⁵¹.

Desses novos encontros e embates, com novos militantes surgirá a produção do livro ...E disse o velho militante José Correia Leite. As condições sociais de produção desse volume organizado, precioso para a memória do negro, continuaram complicadas, colaborando para a história de lacunas na memória do grupo negro. Não fosse a perseverança de seu organizador, o escritor Cuti, muitas daquelas informações teriam desaparecido. Desta forma, é importante saber como aquele livro foi possível, no relato que Cuti concedeu especialmente para a confecção deste artigo:

Não tenho muita lembrança do primeiro encontro. Certamente, devo tê-lo conhecido em algum evento sobre a imprensa negra. [...] Acho que deve ter sido o Isidório Telles, um dos dirigentes do Cegan - Centro de Cultura e Arte Negra [que nos apresentou]. Mas, precisamente, não me lembro. Fiz tudo por conta própria. Não fui atrás de apoio de ninguém, nem tampouco institucional. Cheguei, fiz a proposta, ele modificou, eu aceitei e me pus a trabalhar juntamente com ele. Tudo correu como um rio. Nós dois queríamos e estávamos interessados em rememorar o passado a partir das vivências dele. Dificuldades surgiram como meu equipamento precário e a ausência, na época, do computador. Datilografei 900 laudas e, depois das correções, inclusões e subtrações, tive de datilografar tudo de novo. Mas, fiz o trabalho com alegria, pois o Correia Leite era uma pessoa muito agradável de se conviver. [...] Fiz várias tentativas[de publicação]. Foi quando pude contar com Ivair Alves dos Santos, Hédio Silva Júnior e Arnaldo Xavier que o livro ganhou o caminho da edição. Outras pessoas também colaboraram,

mas os três militantes citados foram fundamentais para as tratativas políticas que viabilizaram a publicação da obra. Quanto a editoras, sim, várias se negaram a publicar⁵².

Publicado três anos após o falecimento do entrevistado, ...E disse o velho militante José Correia Leite se constitui em um documento importantíssimo sobre as histórias de lutas sociais do negro organizado em São Paulo, no século XX. Além desse aspecto coletivo, ele nos apresenta um retrato pungente dos alcances e limites de diferentes sujeitos sociais, de um intelectual negro e suas circunstâncias de existência.

Historicamente em condições adversas de realização individual e de existência social, a formação de um intelectual negro tem de ser pensada sempre à luz de seu contexto. Ele combate o discurso e a prática racista e discriminatória, que lhe negativiza em diferentes aspectos, assumindo uma missão, tarefa coletiva de organizar a luta social e o combate. Por vezes, renega seu título, como o fez nosso personagem: “Quando me chamaram a primeira vez de intelectual, eu fiquei espantado. Uma porque eu não tinha essas veleidades, e outra, eu não tinha os conhecimentos para tão alto título. Intelectual do quê? Eu não sei nada! Eu apenas leio. Compro livros e leio, mas eu não sou intelectual”.

José Correia Leite poderia não se ver nesse papel, de intelectual, dada a acepção bacharelesca e postiça que ela assumiu histórica e corriqueiramente em nossa sociedade. Contudo, dada a sua história, não se trata de um título frívolo, mas, sim, preciso:

Acreditei na luta e segui. Eu podia ter partido pra outras coisas, eu podia ter cuidado de outras coisas. Mas eu fiquei, desde 1924 até hoje, agasalhando meu ideal. Parece um sonho que eu, semi-analfabeto, tenha conseguido entrar numa escola de comércio, feito parte de um jornal e convivido com um grupo seleto de negros da época. Isso prova que eu tinha capacidade de fazer qualquer coisa pra mim. Mas eu não pensei em ter uma ascensão social [...] E, pela minha formação, eu nunca podia esperar. Eu não tinha aquele jeitinho para obter favores, para conseguir coisas. Até hoje, muitos negros “sobem” porque, infelizmente, são dependentes do branco e por isso são forçados a certa maleabilidade. [...] Eu nunca tive jeito pra isso. Eu não sabia pedir⁵³.

As palavras finais desse intelectual negro são um resumo importante da luta social travada por si, seus pares e pelo negro brasileiro organizado em torno da valorização política e cultural. Forjado às suas expensas com os custos altos cobrados por uma sociedade desigual e discriminatória, José Benedito Correia Leite participou, ativamente ou fornecendo apoio, de meio século de ativismo negro paulistano, tornando-se referência cultural e acadêmica no assunto para pesquisadores, ativistas, interessados e intelectuais negros e não-negros, nacionais e estrangeiros. Sem, frise-se, fazer uso da prática do favor para obter privilégios para si.

Através de sua longa entrevista, concedida e elaborada narrativamente com Cuti, consegue-se ver com mais acuidade os rastros deixados no passado, superando a produção das lacunas sobre o negro; bem como o sentido e a força social das ideias emancipatórias, autônomas e antirracistas,

defendidas por homens e mulheres organizados, que nelas acreditaram e delas passaram à ação, criando-se, destarte, figuras humanas admiráveis e atos exemplares.

Notas

1. José Correia Leite e Cuti, ... E disse o velho militante José Correia Leite. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp. 158-159.
2. Idem, op. cit.
3. Os 80 anos da Abolição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968, p. 19.
4. Idem, op. cit., p. 18.
5. José Correia Leite, "Apresentação", Cadernos Negros: contos, vol. 2. São Paulo: Ed. Autores, 1979.
6. Segundo o Memorando n. 0, de 4 dez. 1979, por ementa do vereador Milton dos Santos. Base de Dados da Secretaria de Documentação da Câmara Municipal de São Paulo. Disponível em: http://www.camara.sp.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2787&Itemid=130. Acesso: 14 jan. 2014.
7. Clube social negro paulistano, criado em 1961, por jovens negros de classe média. Sobre ele existe o documentário Aristocrata Clube, dirigido por Jasmin Pinho e Aza Pinho, em 2004. Disponível em: Parte I: <http://www.youtube.com/watch?v=2-sdap1j6dc> ; Parte II: <http://www.youtube.com/watch?v=xFrFoJliiWM> ; Parte III: <http://www.youtube.com/watch?v=kPw85IDXBIE> . Acesso: 20 ago. 2013.
8. Raul Joviano do Amaral (1914-1988), natural de Campinas, nasceu em 1914. Bacharelou-se em Direito, pela Universidade do Brasil (atual UFRJ). Estudou Estatística na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo. Foi redator do São Paulo Jornal, membro da Frente Negra Brasileira e um dos fundadores da Voz da Raça, jornal daquela organização. Membro da Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, sobre a qual escreveu o livro Os Pretos do Rosário de São Paulo, publicado em 1951, reeditado 40 anos depois. Aristides Barbosa nasceu em Mococa e em 1920, pertenceu à Frente Negra Brasileira, foi jornalista e professor, tendo se formado em Letras e Sociologia. Participou da Associação Cultural do Negro, do jornal Novo Horizonte e foi colaborador dos Cadernos Negros.
9. Este encontro ocorreu no ano de 1985, em pesquisa e gravação realizada por Yedo Ferreira, Amauri Pereira e Zózimo Bulbul, apoiado pelo Instituto Brasileiro de Análise Social e Econômica (Ibase). Tratava-se de registrar a experiência de antigos membros da Frente Negra Brasileira. A gravação encontra-se disponível em três partes no Cultne - Acervo Digital da Cultura Negra, sob o nome de Frente Negra Brasileira: história de uma luta, nos seguintes endereços: Parte I: <http://www.youtube.com/watch?v=j4H->

dqC4Kug&list=PLW2y9B3vVf1GWL09MLLyTKfi4KsRRwwk1 ; Parte II: <http://www.youtube.com/watch?v=E9wfuqzbyfg&list=PLW2y9B3vVf1GWL09MLLyTKfi4KsRRwwk1> ;e Parte III: http://www.youtube.com/watch?v=jI_SOM-moSw&list=PLW2y9B3vVf1GWL09MLLyTKfi4KsRRwwk1 Acesso: 20 ago. 2013. Acerca dos novos intelectuais e ativistas negros dos anos 1970, consultar: Amílcar Pereira e Verena Alberti, *Histórias do movimento negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas/CPDOC, 2007.

10. Entrevista com Luiz Silva Cuti, concedida a Mário Augusto Medeiros da Silva, por meio de correio eletrônico em 10 de junho de 2013.
11. “Mas, quando criança, eu sofri muito, passei muita fome, muito frio. Era uma época em que São Paulo fazia um frio danado. E eu não tinha quem me orientasse. Muitas vezes eu ficava até tarde na rua. Às vezes eu dormia na casa de uma família negra que dava agasalho pra minha mãe. [...] Eu fui crescendo muito complexado. Não gosto muito de convívio com gente importante. Eu me sinto mal. [...] A maioria dos meus amigos também eram todos xucros, não sabiam nada, logo eu não podia aprender nada com eles” (José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., pp. 51-52).
12. “No tocante à discriminação, eles [os italianos] seguiam a regra dos brasileiros brancos. Tratavam os negros com distância. Agora, quando eles gostavam de algum negro, não faziam restrição. Isso é, sendo empregado deles, comia na mesa com eles e tudo” (Idem, op. cit., p. 52).
13. Idem, op. cit., p. 27.
14. “O jornal saiu em 24 de janeiro de 1924. Com ele, eu comecei a conhecer bem mais as sociedades negras. Eram muitas: Kosmos, Treze de Maio, Brinco de Princesa, 28 de Setembro, Auriverde, Paulistano... Todas elas promoviam bailes, embora tivessem nascido com a ideia de serem beneficentes para ajudar negros. Entretanto, uma das poucas que mantinham esse objetivo era o Kosmos. Havia nessa sociedade um corpo cênico e um jornal. O presidente era funcionário da Faculdade de Direito, um grande homem chamado Frederico Baptista de Souza [...] A comunidade negra tinha necessidade dessa imprensa alternativa. Não se tinha outro meio a não ser copiar o que as colônias estrangeiras faziam. O negro, de certa forma, era também uma minoria como os italianos, os alemães, os espanhóis. E todos eles tinham jornais e sociedades. As publicações negras davam aquelas informações que não se obtinha em outra parte” (Idem, op. cit., p. 33).

- Isso é perceptível, por exemplo, nos discursos de Arlindo Veiga dos Santos e no jornal *Voz da Raça*. Acerca disso, ver: Florestan Fernandes, “As lutas sociais do meio negro”, *A integração do negro na sociedade de classes*, vol. 2. São Paulo: Ática, 1978; Regina Pahim Pinto, *O movimento negro em São Paulo: luta e identidade*. Tese de doutorado em antropologia. São Paulo: FFLCH/USP, 1993; Petrônio Domingues, *A insurgência de ébano: a história da Frente Negra Brasileira (1931-1937)*. Tese de doutorado em história. São Paulo: FFLCH/USP, 2005.
15. Ver, sobre isso, o argumento de George Reid Andrews, acerca dos grupos religiosos e festivos negros (cordões carnavalescos e escolas de samba), sugerindo seu papel tão importante quanto as outras formas do associativismo político negro e, por muitas vezes, com capacidade duradoura mais efetiva: “Uma forma organizacional que sobreviveu intacta à abolição foi a das irmandades religiosas. As irmandades negras mais importantes da cidade de São Paulo eram a Irmandade da Nossa Senhora do Rosário, fundada em 1711 e a Irmandade da Nossa Senhora dos Remédios, fundada em 1836. A Irmandade dos Remédios desempenhou um papel fundamental na luta pela abolição em São Paulo, proporcionando um quartel-general para Antônio Bento e seus caifazes, vários deles membros da irmandade. [...] depois da abolição, os afro-brasileiros aproveitaram sua nova liberdade para começar a criar novas organizações, independentes da Igreja, através das quais poderiam prosseguir com suas danças e encontros. [...] Desses encontros surgiram os ‘grupos de Carnaval’, precursores das atuais escolas de samba. O primeiro destes grupos, o Grupo Carnavalesco Barra Funda (atualmente Camisa Verde) foi fundado em 1914; o segundo, Campos Elíseos, em 1917; e o terceiro, Vai-Vai, foi pouco a pouco tomando forma na década de 1920 e formalmente incorporado em 1930” (George Reid Andrews, *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru: Edusc, 1998, pp. 218-220).
16. “Em 1918 mais ou menos, houve uma greve aqui em São Paulo que parou tudo. Não se podia imaginar que o proletariado brasileiro tivesse essa consciência tão grande. [...] Eu ainda era lenheiro naquele tempo. E tinha umas casas que, se seu não levasse lenha, não podiam funcionar. [...] Naquela greve eu saía de madrugada e com medo. Entregava a lenha e depois saía também pra rua. Até que um dia eu vi na Praça da Sé aquele montão de gente. E a maioria era espanhol, de buenas, alpargatas – uns sujeitos mal encarados. Depois eles fizeram uma marcha, descendo a Rua 15 de novembro com bandeiras vermelhas, cantando e com os punhos erguidos. Eu disse comigo: ‘Que negócio bonito!’ [Eles cantavam a Internacional] Conversando com o sujeito, ele me convidou um dia para assistir uma reunião da classe [...] A conferência era de um tal José Oiticica – um grande professor [...] Então, eu fiquei sabendo que o anarquismo era um negócio utópico. Pensar que um país pudesse ser governado, cada um sendo seu próprio governo, isso não é possível. Mas eu gostei de ter tido esse contato” (José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., pp. 53-54). Correia Leite, então, teria presenciado o Levante Anarquista de 1918, cuja meta era derrubar o governo central e tinha o filólogo Oiticica

(1882-1957) como um de seus ideólogos e chefes. Ver Antônio Arnoni Prado, "Elucubrações dramáticas do professor Oiticica", Estudos Avançados, v. 14, n. 40, dez. 2000. E ainda: "Mais tarde me relacionei com membros do Partido Comunista, que me contaram um caso rumoroso, a condenação à morte dos jovens negros de Scottsboro [...] Isso foi nos anos 18 ou 20 [...] Nessa época os comunistas tinham como opressor do proletariado os Matarazzos, os Crespis e outros que estavam iniciando as indústrias aqui. [...] Não passou muito tempo, comecei a analisar bem a coisa e disse comigo mesmo: 'Não posso misturar meus ideais de negro com as minhas obrigações de brasileiro, de cidadão'. Então eu vi que o comunismo era um conjunto de ideias políticas, e eu não podia confundir minhas ideias. Então, eu nunca misturei uma coisa com outra. Sempre agi como negro. Quando eu tinha de tomar as minhas atitudes políticas eu era outra coisa" (José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., p. 54).

18. "No início d'O Clarim d'Alvorada, comecei a verificar muita coisa acontecida no processo de discriminação racial nos Estados Unidos. Houve evoluções: o surgimento do Harlem, do Cotton Club [...] Isso chegou ao conhecimento da gente aqui. Nós também começamos a usar esses fatos como exemplo. De vez em quando, saíam notas nos jornais, principalmente do Cotton Club" (Idem, op. cit., pp. 38-40).
19. Idem, op. cit., pp. 47 e 56-57.
20. "Tudo que acontecia de importante no meio negro era discutido em grupos que se reuniam na Praça da Sé, no Largo do Piques, nos cafés... Numa dessas rodas apareceu um dia um sargento da Força Pública, chamado Antônio Carlos, com a ideia de se fundar uma biblioteca que ajudasse os negros a se elucidarem, uma biblioteca que desse pro negro bater um papo. Mas ao invés de sair apenas uma biblioteca, saiu o Centro Cívico Palmares [...] Alugaram uma sala pro lado Cambuci e lá surgiu a entidade [...] O objetivo do Palmares foi de fazer a aproximação do negro pra uma tentativa de levantamento para acabar com aquela dispersão que havia e está tendo até hoje. [...] Não precisava que toda raça negra se reunisse, mas pelo menos, parte dela tivesse consciência" (Idem, op. cit., pp. 73-74).
21. "Mas voltando à questão das ideias, quando nós sentimos em nós uma ideologia mais ou menos concentrada, para sair daquela rotina, o grupo d'O Clarim d'Alvorada resolveu criar uma coisa que desse demonstração da nossa existência. Nós soltamos a ideia da realização de um congresso com o nome de Congresso da Mocidade Negra. [...] Isso em 1928. Nós estávamos com um artigo preparado. Um dia saímos com cartazes - um negro quebrando uma corrente - lambuzamos os postes e fixamos a ideia: o Primeiro Congresso da Mocidade Negra. Foi um barulho na cidade! [...] Dali alguns dias O Clarim d'Alvorada saiu com uma página, formato grande, com o manifesto do Congresso" (Idem, op. cit., p. 83).
22. "Nesse ínterim, o Argentino Celso Wanderlei - que foi presidente do Cordão Carnavalesco Campos Elíseos - também já estava se

conscientizando que aquele negócio de só cordão carnavalesco não era um bom serviço [...] Então, ele teve a ideia de se preparar para o aniversário do nascimento do Luiz Gama, o centenário que ia ser em 1930. Nós estávamos em 1928. A ideia era a de erigir uma herma em praça pública. [...] O Largo do Arouche ficou coalhado de negros. E houve também a presença de políticos e intelectuais brancos, como por exemplo, o Dr. Macedo Soares, um político de família tradicional [...] o escritor Afonso Schmidt, o autor do romance abolicionista *A Marcha* [...] A maior parte do financiamento da herma a comissão conseguiu arrecadar no meio negro. Parece que a herma custou 11 contos. Eles foram falar com o Dr. Macedo Soares, levaram o livro de ouro pra ele assinar e ele disse que assinaria por último, nas proximidades da execução do trabalho. O que faltasse ele assinaria. E foi isso que aconteceu. O Macedo Soares completou o que estava faltando para entregar ao escultor” (Idem, op. cit., pp. 83-88, grifos meus). O busto de Luiz Gama foi esculpido por Yolando Mallozzi, segundo o Departamento de Patrimônio Histórico da Prefeitura de SP. Cf: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/cultura/patrimoniohistorico/adoteobra/index.php?p=1999> . Acesso: 30 dez. 2013.

23. “Nessa época eu percebi que a Revolução de 30 tinha estagnado também a ideia da inauguração de um monumento à Mãe Negra. Seria feito um monumento à raça negra simbolizada na figura da Mãe Negra. Esse monumento teria um pedestal e em volta seriam representadas todas as fases de participação do negro [...] Houve dois grandes discursos na Câmara dos Deputados [...] um pelo deputado Georgino Avelino, em nome da comissão de finanças, e o outro por Gilberto Amado, como autor do projeto, que foi aprovado. O governo federal daria 200 contos [...] A câmara daqui de São Paulo já tinha também dado uma verba de 50 contos. Mas a coisa não passou assim em brancas nuvens. [...] Com a vinda da Revolução de 30 não se tocou mais no assunto do monumento. Mais tarde [1955] construíram aquele outro no Largo do Paissandu. Aliás, eu não gostei. Aquilo foi um projeto de um vereador chamado Elias Chamas. Foi um que chegou a colaborar n’O Clarim d’Alvorada [...] Mas para realizar escolheram um escultor modernista [Júlio Guerra] e fizeram aquilo que lá está. Eu até hoje sou contra aquilo. Se fosse uma branca não permitiriam que um artista fizesse uma figura deformada como aquela” (José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., pp. 97-99).
24. Em meio às divergências com a Frente Negra Brasileira, um grupo de dissidentes, Correia Leite entre eles, resolve formar uma entidade nova, com características distintas. “Mas, nesse ínterim, um rapaz do nosso grupo, conhecido pelo nome de Borba e muito popular no meio negro de São Paulo, um dia apresentou a ideia de se fundar um clube para desmentir essa coisa de que nós éramos incapazes de ter uma entidade. [...] E como a maioria dos negros do Grande Conselho da Frente Negra era constituída de pessoas idosas, então nós fundamos um clube, em sua maioria de moços. E muitos desses moços eram filhos, outros sobrinhos de homens da Frente Negra Brasileira [...] Demos o nome de Clube Negro de Cultura Social. Foi fundado de uma

- maneira difícil, dia 1º de julho de 1932. Dia 9 do mesmo mês estourou a Revolução de 32” (Idem, op. cit., p. 103).
25. “a Legião Negra, instalada na Chácara do Carvalho, uma antiga mansão situada no Bom Retiro aqui na Capital. A Legião era uma entidade militar que reunia negros de todo o Estado de São Paulo para lutar na Revolução de 32 [...]” (Idem, op. cit., p. 69); “Muitas vezes saíram caminhões da Chácara do Carvalho para dar reforço. Eles não desfilavam aí pela cidade para ganhar flores. Iam direto para as trincheiras” (Idem, op. cit., p. 104). Sobre a Legião Negra, ver Petrônio Domingues, “Os Pérolas Negras: A participação do negro na Revolução Constitucionalista de 1932”, in Petrônio Domingues, *A Nova Abolição*. São Paulo: Selo Negro, 2008, pp. 96-146. E também: Oswaldo Faustino, *A Legião Negra: a luta dos afro-brasileiros na Revolução Constitucionalista de 1932*. São Paulo: Selo Negro, 2011.
26. “Dentro do clube tinha começado a surgir uma série de grupinhos. E o clube para manter-se tinha de fazer bailes, uma coisa que eu era contra mas era necessário. [...] Depois saiu um outro grupo que não queria seguir aquela orientação de não transformar o clube inteiramente num clube de baile [...] Eu sei que todas essas coisas me deixaram desapontado, embora houvesse aqueles com ideal firme, que tinham consciência de qual era o rumo do clube, a parte mais significativa para a elevação do negro [...] eu acabei saindo [...] Voltei três meses depois. Passei no clube e soube que desde a minha saída nunca mais se pagou aluguel da casa e a Light tinha cortado a luz” (José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., p. 113).
27. Ver Mário Augusto M. da Silva, *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000)*. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2013.
28. José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., pp. 129-130.
29. Idem, op. cit., p. 130.
30. Idem, op. cit., pp. 132-133.
31. Idem, op. cit., pp. 136-137.
32. Idem, op. cit., p. 137.
33. Idem, op. cit., p. 138.
34. Idem, op. cit., p. 138-139.
35. Idem, op. cit., p. 142.
36. “Vamos falar agora dum caso que aconteceu e que nós podemos chamar de uma armadilha que a embaixada americana preparou para uma socióloga negra que veio ao Brasil em nome do Departamento de Estado norte-americano. Ela vinha para conhecer a tal democracia racial brasileira. E a embaixada americana reservou uma suíte para ela

no Hotel Serrador, no Rio de Janeiro, e não disse que se tratava de uma negra. Quando ela chegou aqui, foi barrada no hotel. [...] Então, ela protestou e foi entrevistada por jornalistas. [...] Depois disso, o Hotel Serrador tentou, com paliativos, mostrar negros brasileiros, que aceitaram um convite para jantar ou dormir lá. [...] E depois, esse problema não foi só com a Irene Diggs, essa socióloga. Também aconteceu com a bailarina Catherine [sic] Dunham, aqui em São Paulo, e teve também uma repercussão muito grande. Também houve um caso com a Marian Anderson, aquela famosa cantora negra” (Idem, op. cit., pp. 147-148). A grafia correta do nome da bailarina é Katherine Dunham.

37. “Foi anunciado, no auge daquele entusiasmo de redemocratização em 1945, que ia haver uma grande passeata antifascista aqui em São Paulo. Numa reunião da Associação dos Negros Brasileiros foi discutida e aprovada a participação da Associação na passeata. [...] Depois da adesão nossa, ficamos sabendo que a promoção era dos comunistas. [...] Suspendemos o nosso cartazinho e entramos na passeata” (Idem, op. cit., p. 145).
38. Paulo Duarte, “Negros do Brasil”, O Estado de São Paulo, 16 e 17 de abril de 1947.
39. José Correia Leite, “O esgar do senhor Paulo Duarte”, Alvorada, mai. 1947, in José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., pp. 258-259.
40. Sobre o Projeto Unesco, consultar: Marcos Chor Maio, A História do Projeto UNESCO: Estudos Raciais e Ciências Sociais no Brasil, Tese de doutorado em Ciência Política. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1997.
41. Acerca dessas relações, ver Mário Augusto Medeiros da Silva, “Encontro na Encruzilhada: Literatura Negra e Sociologia do Negro”, in: Mário Augusto Medeiros da Silva, A descoberta do insólito..., pp. 168-248. E também Antonia Junqueira Malta Campos, Interfaces entre sociologia e processo social. A integração do negro na sociedade de classes e a Pesquisa Unesco em São Paulo. Dissertação de mestrado em sociologia. Campinas: Unicamp, 2014.
42. As informações sobre a Associação Cultural do Negro foram extraídas do livro de José Correia Leite e Cuti, bem como do livro Mário Augusto Medeiros da Silva, A descoberta do insólito, além do artigo de Mário Augusto Medeiros da Silva, “Fazer história, fazer sentido: Associação Cultural do Negro (1954-1964)”, Lua Nova, n. 85, 2012. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452012000100007&lng=pt&nrm=iso . Acesso: 30 set. 2013.
43. Entrevista com Luiz Silva Cuti, concedida a Mário Augusto Medeiros da Silva, por meio de correio eletrônico em 10 de junho de 2013.
44. José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., p. 154.

- Petrônio Domingues, "Associação Cultural do Negro (1954-1976): um esboço histórico", comunicação apresentada no XXIV Simpósio Nacional de História. São Leopoldo: Unisinos, 2007.
45. Entrevista com Oswaldo de Camargo, concedida a Mário Augusto Medeiros da Silva, em São Paulo, 20 de julho de 2007.
46. José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., pp. 188-189.
47. Idem, op. cit., pp. 192-194. Correia Leite se refere ao sociólogo Eduardo de Oliveira e Oliveira (USP e UFSCar), último presidente da ACN, que se suicidou em 1980.
48. Idem, op. cit., p.195.
49. Sobre o Cecan, ver: Joana M. Ferreira da Silva, Centro de cultura e arte negra. São Paulo: Selo Negro, 2012.
50. José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., pp. 199-205. O músico e escritor Estevão Maya-Maya, nascido no Maranhão, em 1943, é colaborador da série Cadernos Negros e, em 1982, publicou o livro Regresso triunfal de Cruz e Souza e Os segredos de Seu Bitá Dá-nó-empingo d'água. São Paulo: Editora Kikulakaji, entre outros. Atuou, em 2003, no filme De passagem, de Ricardo Elias; Hugo Ferreira, advogado, foi um dos criadores, com Cuti, Jorge Lescano e Oswaldo de Camargo, da série Cadernos Negros, em 1978. Não encontramos informações sobre Ronaldo Lima.
51. Entrevista com Luiz Silva Cuti, concedida a Mário Augusto Medeiros da Silva, por meio de correio eletrônico em 10 de junho de 2013. Ivair Augusto Alves dos Santos, cientista social, foi, nos anos 1980, um dos criadores do Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra de São Paulo (1983-1987, governo de André Franco Montoro), após seu retorno de Angola como consultor da Unesco para desenvolvimento da educação naquele país. Arnaldo Xavier foi poeta, notório pela experimentação da linguagem na poesia negra. Foi ligado, entre outros, à publicação Cadernos Negros e faleceu em 2004. Hédio Silva Jr., advogado, integrou, nos anos 1980, o Conselho de Desenvolvimento e Participação da Comunidade Negra. Fundador, em 1992, do Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades (Ceert). Foi Secretário de Justiça e Cidadania do governo do estado de São Paulo, entre 2005 e 2006.
52. Esta citação e a do parágrafo anterior: José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., pp. 196-197.

Capítulo 11

Os segredos de Virgínia: estudo de atitudes e preconceito de cor na São Paulo dos anos

1940-1950

Janaina Damaceno

Além do mais, as mulheres logo se opõem à civilização e demonstram sua influência retardante e coibidora – as mesmas mulheres que, de início, estabeleceram os fundamentos da civilização pelas reivindicações de seu amor. As mulheres representam os interesses da família e da vida sexual. O trabalho de civilização tornou-se cada vez mais um assunto masculino, confrontando os homens com tarefas cada vez mais difíceis e compelindo-os a executarem sublimações instintivas de que as mulheres são pouco capazes. Já que o homem não dispõe de quantidades ilimitadas de energia psíquica, tem de realizar suas tarefas efetuando uma distribuição conveniente de sua libido. Aquilo que emprega para finalidades culturais, em grande parte o extrai das mulheres e da vida sexual. Sua constante associação com outros homens e a dependência de seus relacionamentos com eles o alienam inclusive de seus deveres de marido e de pai. Dessa maneira, a mulher se descobre relegada a segundo plano pelas exigências da civilização e adota uma atitude hostil para com ela.

Freud, O Mal-Estar na Civilização, 1930



1. A Segunda Guerra e o Estado Novo estavam chegando ao fim. São Paulo fervilhava. Não apenas seu desempenho econômico, suas indústrias e sua arquitetura davam um ar de modernidade à cidade, mas a diversidade da paisagem humana presente na capital fazia dela uma metrópole cosmopolita. São Paulo era um lugar de encontros. São Paulo era a cidade. Profissões novas, como a de psicanalista e a de sociólogo, que surgem num contexto de grande modernização,

começavam a ser institucionalizadas no Brasil via São Paulo. Uma das engrenagens desse movimento era uma jovem baixinha, geniosa, que nunca se casou, não teve filhos e que durante a infância era hostilizada por seus colegas de escola com gritos de “negrinha, negrinha, negrinha”. Virgínia Leone Bicudo, nascida em 1910, é esta personagem. D. Virgínia, como ficou conhecida mais tarde, era visitadora psiquiátrica, quando se formou em 1938 em Ciências Políticas e Sociais pela Escola Livre de Sociologia e Política (ELSP). Mesmo tendo orientado toda a sua carreira para a psicanálise, da qual foi precursora no Brasil, decidiu cursar o mestrado em Sociologia e, em 1945, defendeu a primeira tese sobre relações raciais, da primeira turma de pós-graduação em Sociologia do país, tendo como orientador Donald Pierson. Ela e mais dois amigos, Oracy Nogueira e Gioconda Mussolini, se tornam nossos primeiros sociólogos pós-graduados. O título de seu trabalho, Estudo de Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo, exprimia uma sensibilidade tanto para sua própria condição como uma “mulher de cor” quanto para a importância da “cidade em mudança” na análise das relações raciais no Brasil.

Era o ano de 1945. A norma geral no pensamento social brasileiro era a de que vivíamos numa harmonia racial. Mas Virgínia não aceitou a norma. Preferiu ouvir a cidade que lhe disse e lhe mostrou, através das atitudes de seus habitantes, que a moderna São Paulo não vivia em harmonia. Pelo contrário. Indo a escolas, visitando familiares de alunos, analisando a Frente Negra Brasileira e a Voz da Raça, o seu jornal, D. Virgínia não só provou a existência de preconceito de cor no Brasil, como também negou a possibilidade de embranquecimento social do negro em ascensão.

Para ela, a ascensão era justamente o que estimulava a consciência de cor entre os negros, pois, livres das restrições econômicas, eles percebiam na pele o sistema de preconceito de cor no Brasil ao não serem incorporados pela classe média branca. Por isso criavam associações negras, diz Virgínia. Por isso tinham uma consciência política. Havia preconceito de cor e ele era mais visível quando classe não era um fator limitante de inclusão. Sua tese, baseada em estudos de caso, tinha apenas 65 páginas e foi publicada, em 1947, na revista Sociologia, uma das principais publicações acadêmicas da época. Embora possamos ver o que a tese tinha de inovador, é bastante sintomático que, ainda hoje, poucos especialistas na área de relações raciais citem o seu texto. Esse pode ter sido um trabalho menor dentro do panorama da história das ciências sociais no Brasil, mas é importante justamente porque foge ao pensamento hegemônico daquele momento e propõe novos métodos de trabalho de campo, elegendo a fala dos sujeitos e a pesquisa em instituições, a exemplo da escola e das associações negras, como centrais para discutir o preconceito, bem como coloca a mulher negra como instituidora de um discurso sobre a sua própria condição, o que até então era inédito nas ciências sociais brasileiras.

Entre meados da década de 1940 e início dos anos 1950, pelo menos outras duas cientistas sociais negras – Ellen Irene Diggs e Katherine Dunham – elegeram o Brasil como um dos seus campos de pesquisa e também chegaram à conclusão de que a ideia de harmonia racial no Brasil deveria ser relativizada. Defendo que, no caso das três, Diggs (1906-1998), Dunham

(1909-2006) e Bicudo (1910-2003), as experiências de seus corpos na cidade acabou por fazer com que elas concebessem um contra-discurso à ideia de democracia racial brasileira.

O esforço deste artigo é, portanto, estabelecer conexões entre o significado de intelectualidade feminina negra nas diásporas, por meio das experiências de mulheres negras em um campo discursivo sobre relações raciais que, naquele momento, ainda estava se institucionalizando: as ciências sociais. O intercruzamento dessas trajetórias pode nos auxiliar a dimensionar melhor o papel das mulheres na pesquisa sobre relações raciais e os constrangimentos sistêmicos que cunharam tais trajetórias e proporcionaram uma memória diferenciada – nos Estados Unidos e no Brasil – sobre a produção intelectual de mulheres negras.

Corpos, hotéis e antropologia

Em 11 de fevereiro de 1947, o jornal Folha da Noite, em sua seção “Notícias do Rio”, destacava a manchete: “Negada hospedagem a uma cientista norte-americana”. O artigo do jornal aborda o fato de Ellen Irene Diggs, antropóloga negra norte-americana, ter sido impedida de se hospedar no Hotel Serrador do Rio de Janeiro. Sobre o ocorrido, Diggs forneceu o seguinte depoimento para o jornal:

Foi com a ilusão de que no Brasil não havia preconceito de cor que cheguei ao Rio, rumando do Aeroporto para o Hotel Serrador, onde com muita antecedência a Embaixada Americana reservara aposentos para mim. Vim em missão oficial do Departamento de Estado, e acabava de passar cinco meses em Buenos Aires e Montevideo, estudando a situação social e a história dos negros na Bacia do Prata. Ia agora realizar idênticas pesquisas no Brasil. Na Argentina e no Uruguai fui recebida em toda a parte com o maior carinho. Tudo ali me foi facilitado para a realização de minha missão científica. Aqui, entretanto nem consegui me alojar num hotel onde tinha aposentos reservados. Que ilusão¹!

Alguns dias mais tarde, em 24 de fevereiro de 1947, sob o título: “Latin America: Mistake at the Serrador” [América Latina: Engano no Serrador], a revista americana Time publicava um artigo sobre o mesmo assunto:

O pessoal da Embaixada Americana no Rio foi duplamente surpreendido na semana passada. Em primeiro lugar, eles não perceberam que a Dra. Irene Diggs, a estudante de intercâmbio do Departamento de Estado para quem tinha sido feita uma reserva de hotel, era negra. E eles não sonhavam que no Brasil – que tem sangue mestiço – haveria distinções raciais, e um hotel poderia recusar um negro. Mas foi isso que ocorreu quando, Ellen Irene Diggs, de 40 anos de idade, PhD em Sociologia e Antropologia pela Universidade de Havana, fez uma reserva para o Hotel Serrador. Dra. Diggs saiu sem barulho para outro hotel. Mas quando a notícia da decisão do Hotel Serrador chegou, ela se tornou uma figura popular nas notícias e páginas de editoriais de uma imprensa brasileira furiosa. Chorou a democracia carioca: “Numa terra onde a discriminação racial não é a preocupação de estadistas ou uma dor de cabeça para os sociólogos... um incidente como este exige uma explicação”. Disse a Dra. Diggs: “Estou desiludida...” Arcangelo Maleta, gerente do Serrador, explicou envergonhado: “Houve algum engano” ².

Diggs estava numa missão de viagem encomendada pelo governo americano para investigar a questão racial em países da América do Sul, onde viveria durante sete meses. Seus trabalhos mais conhecidos foram desenvolvidos em Cuba e no Uruguai. Sobre suas experiências na América do Sul, ela redigiu vários artigos, entre eles *Attitudes Toward Color in South America* (1971). Ela também escreveu a respeito dos quilombos brasileiros e sobre o escultor Antonio Francisco Lisboa num artigo para a *Revista Americas*, intitulado *O Aleijadinho* (1950).

Em 28 de fevereiro de 1947, a *Folha da Manhã* publica um texto bastante elogioso ao trabalho de Diggs, que estava retornando ao Uruguai para dar prosseguimento a suas pesquisas. No artigo, o jornal afirma que, após ser realocada em outro hotel, a antropóloga pôde notar como de fato não havia discriminação racial no Brasil. Como uma resposta à “desilusão de Diggs”, Ary da Matta escreve “O Caso do Hoteleiro Racista”, para o jornal *A Manhã*, de 5 de março de 1947. O historiador apresenta o fato como uma exceção às relações harmoniosas herdadas da “bondade branca e da tolerância ibérica” e relembra uma bibliografia consagrada à não existência de “preconceito racial” no Brasil, como as obras de Donald Pierson, Gilberto Freyre e Arthur Ramos. Pretensamente revoltado com a situação do hotel, o título do artigo, que a princípio parece esboçar certa solidariedade, na verdade, assume um tom bastante conservador. O autor redige seu texto como uma carta à Ellen Diggs e num tom bastante coercitivo escreve:

Eu pediria mui humildemente à Dr. Diggs que tivesse muita cautela com as declarações que fará no seu regresso. Isso porque noventa por cento do Brasil estima a América, sem mesmo conseguir compreender as razões da discriminação racial que por lá existe a tal ponto que obriga (segundo me informou um estudante brasileiro) oficiais norte-americanos condecorados no front alemão a comerem na cozinha, enquanto prisioneiros nazistas se banqueteiavam na sala de jantar. Apenas uma parede os separava...mas que parede! E, querida doutora Diggs, é preciso ter sempre presente uma coisa muito séria que a senhora poderá destruir: noventa por cento do Brasil acreditam na América de Abraão Lincoln e do segundo Roosevelt³.

A carta alerta que seria perigoso Diggs denunciar a existência de preconceito no Brasil para os seus conterrâneos, pois, segundo Matta, os brasileiros não eram preconceituosos; o que ocorrera fora uma exceção. De certo modo, ele usa o argumento do gerente do Serrador, que afirmou à imprensa que o impedimento à entrada de Diggs no hotel teria sido um equívoco. Matta prossegue assegurando que racistas eram os americanos e supõe que o equívoco do gerente se deu porque ele queria reproduzir para os hóspedes americanos brancos a mesma experiência de segregação de sua terra natal, evitando assim o inconveniente de terem que dividir o mesmo teto que um afro-americano. No limite, a culpa seria do excesso de cortesia.

Ele coloca Diggs “em seu lugar”, rogando para que ela não se meta e não ameace o nosso discurso brasileiro de harmonia, cujo contraponto máximo são os Estados Unidos, a terra natal da autora. O que Matta expõe é um pensamento comum a grande parte dos brasileiros e que era avalizado, como ele mesmo propõe, por cientistas sociais. Além disso, esse pensamento fazia parte de um projeto de nação definido, sobretudo, na Era Vargas e que

ideologicamente era tão forte que mesmo os seus adversários, como é o caso de A Manhã, um periódico de esquerda, aderiu firmemente a este propósito, com raras exceções, como Mário Filho ou, alguns anos mais tarde, Guerreiro Ramos.

Nesse e em outros jornais, qualquer tipo de ameaça ao discurso de harmonia era respondido com virulência, o que mostra que o ambiente dos anos 1940 era de extrema dificuldade para aqueles que tentavam apontar as desigualdades raciais existentes no país. O caso específico da resposta de Matta a uma mulher negra estrangeira que passou pela experiência real do racismo em terras brasileiras mostra que o discurso ideológico da democracia racial era violento. Um estrangeiro que denunciasse o discurso de harmonia, mesmo tendo passado por uma experiência de preconceito, era uma ameaça; os brasileiros negros que fizessem o mesmo eram traidores. Mesmo havendo diferenças entre Rio e São Paulo, a imprensa de um e outro estado, nesse sentido, eram bastante próximas, assim como se tornou geral e comum o acesso e a citação de pensadores como Gilberto Freyre e Donald Pierson para legitimar a ideia de democracia racial. Era a academia, a ciência social quem fornecia a legitimidade de tal pensamento e combatia qualquer tipo de contra-discurso. Mas havia exceções à regra. Ao saber do incidente, Oracy Nogueira, que se encontrava em Chicago, escreve a Diggs em solidariedade:

Acabo de ler, no Time (magazine), a notícia do incidente de que foi vítima, no Hotel Serrador. Sempre tenho pensado que, na esfera de relações inter-raciais, o Brasil estaria na vanguarda de muitos países. Ao ler a referida notícia, senti-me, pois, profundamente envergonhado. Espero que os protestos contra tal manifestação de “bigotry” sejam suficientemente enérgicos para evitar que a mesma se repita. Permita-me que a eles junte o meu. Respeitosamente, Oracy Nogueira, Estudante de Sociologia, University of Chicago⁴.

As notícias de situações preconceituosas contra o negro no Brasil não eram estranhas a Diggs, pois ela tinha sido assistente de W.E.B. Du Bois, que mais de uma vez escrevera a Arthur Bernardes e às embaixadas brasileira e americana acerca da negação de vistos para americanos negros entrarem no país. A leitura das cartas de Du Bois nos mostra que sua adesão à democracia racial brasileira não era tão firme quanto a maioria de seus comentadores faz crer.

Nessas cartas ele contesta a negação de vistos para a entrada de americanos negros no Brasil, pergunta se havia base legal e constitucional para a proibição da entrada de negros estrangeiros no país e, finalmente, de modo mais assertivo, indagava qual seria a definição de negro para as nossas autoridades. Isso havia ocorrido vinte anos antes da viagem de Diggs, enquanto DuBois era o editor da revista Crisis.

Como editor da revista já tinha recebido correspondência de americanos negros que haviam se desiludido com as promessas de uma democracia racial brasileira, que tiveram vistos de viagem negados ou que foram barrados quando tentavam entrar no Brasil. A carta abaixo reproduzida foi enviada por W.E.B. DuBois para o Presidente Arthur Bernardes, em 16 de novembro de 1926, logo após uma dessas situações:

De tempos em tempos cidadãos americanos de origem africana encontram algumas dificuldades para ter os seus passaportes aprovados para o Brasil. Recentemente foi dito em certos periódicos nos Estados Unidos que o governo brasileiro discrimina entre cidadãos americanos que desejam visitar o país, e que a nenhum descendente de negros é permitido fazer tal tipo de visita.

Eu escrevo para pedir uma confirmação ou negação oficial deste rumor. Há alguma razão na lei ou na prática que poderia impedir um cidadão americano de visitar o Brasil em razão de sua cor, raça ou descendência? Há alguma lei ou prática que poderia impedir um americano de estabelecer residência permanente no Brasil, se ele assim o desejasse, e esse impedimento seria baseado em raça, cor ou descendência? Se há discriminação em relação a cor ou raça, qual é a definição de cor ou raça na lei mexicana (sic)?

Como poderia uma pessoa miscigenada entre branco e negro ser classificada? Eu ficaria muito contente de obter uma resposta franca, uma posição clara da atitude do Brasil nestes problemas.

Eu acredito que o senhor talvez saiba que doze por cento da população dos Estados Unidos é descendente de negros. Entre essas pessoas, há um grande número de trabalhadores pobres, mas eles também estão representados entre autores, escritores e cientistas da América e nos negócios e comércios. Muitos deles viajam pelo menos uma vez por ano, um bom número visita a Europa e eu estou certo que alguns gostariam de conhecer as Antilhas e a América do Sul se eles pudessem ter assegurado o tratamento usualmente concedido a senhores e senhoras. Eu ficaria profundamente grato se você pudesse fazer com que estas questões fossem respondidas pelas autoridades competentes⁵.

A resposta da Embaixada brasileira não tardou em chegar e negava haver alguma definição oficial para negro no Brasil, bem como relacionava a interdição da viagem de negros norte-americanos para o Brasil ao fato de a diplomacia ter conhecimento da notícia de que um grupo de negros estaria interessado em imigrar para o país:

Respondendo à sua carta de 21 de Janeiro de 1927, eu tenho que dizer que nem a Constituição nem as leis brasileiras definem a palavra “negro”, mas que, sob a lei federal brasileira que foi promulgada através do Decreto Executivo n.º 247, de 6 de Janeiro de 1921, a entrada de estrangeiros em território nacional está sujeita à aprovação administrativa, a avaliação de que a ordem pública ou os interesses nacionais podem ser afetados é que condiciona a permissão ou a recusa da entrada (no Brasil). De acordo com a conveniência do momento, restrições são aplicadas a todos os estrangeiros, sem distinção de raça ou cor. As restrições formuladas, em 1921, para a

admissão de cidadãos de cor dos Estados Unidos são o resultado de um relatório que apontava que um sindicato tinha sido formado nos Estados Unidos para enviar os negros norte-americanos para o estado do Mato Grosso e Goiás para fins de colonização.

O governo brasileiro provavelmente estaria disposto a permitir que negros norte-americanos que desejam visitar o Brasil para o propósito de viagem ou de negócios, ou que se encontram em trânsito naquele país, obtivessem os vistos necessários 6 ...

Ironicamente, anos mais tarde, em 1952, Du Bois é convidado para vir ao Rio de Janeiro se apresentar na Conferência Intercontinental da Paz e, apesar de ter aceitado o convite, é proibido pelo governo norte-americano, “em nome de interesses nacionais”, de sair dos Estados Unidos e conhecer a realidade brasileira.

Mas retornando ao caso de Diggs, o curioso de sua situação é que, enquanto ela mantinha um discurso mais crítico em relação à situação racial brasileira, quando falava com a comunidade negra americana, seu tom mudava ao falar com a comunidade branca. Hellwig nota o mesmo nos discursos de Frazier. Para fora da comunidade negra ele é mais condescendente e reforça a ideia de miscigenação e de contatos raciais; para dentro, ele aponta que apesar da miscigenação há uma linha de pobreza constituída majoritariamente por negros. Isso confirma, segundo o autor, que a ideia de democracia racial no Brasil não era um consenso nem entre os negros norte-americanos⁷.

Diggs era uma mulher negra, independente, que viajava sozinha pela América do Sul. Ter sido barrada no Serrador foi para ela uma desilusão em relação à experiência de democracia racial que esperava vivenciar. A autora não permaneceu muitos dias no Brasil e ao retornar aos Estados Unidos, ainda em 1947, descreveu na revista *Negro Digest* a situação racial latino-americana como um “paradoxo sem lógica”, em que, apesar de não haver segregação, os negros eram subalternizados no mercado de trabalho e no campo educacional. Para Hellwig isso indicava que havia um esforço para construir imaginários alternativos de relações raciais e que o Brasil não seria necessariamente um modelo a ser seguido, mas um artifício retórico e político, um discurso para educar o branco, que ilustrava outra possibilidade de viver juntos ao apresentar exemplos distintos de contatos sociais⁸.

A ideia de democracia racial para os americanos negros era, nesse sentido, uma narrativa que legitimava os seus discursos sobre a possibilidade de viver num espaço urbano não segregado, pois era também a concepção de cidade que estava em jogo. Não só as relações raciais na cidade, mas a noção de cidade e de espaço urbano. Para os pesquisadores da Escola de Chicago, por exemplo, não era possível falar de uma sociologia urbana sem falar de relações raciais. Pensar a cidade era também pensar o negro. Pensar o negro era pensar na constituição e na organização do espaço urbano.

Nesse sentido, a pesquisa de Bicudo também mostra uma não conformidade com a agenda geral da democracia racial, e isso ocorre porque, assim como seus colegas norte-americanos, ela está na metrópole, ela pensa a cidade e é

informada (e informa) pela militância negra acerca do racismo e das relações raciais no Brasil. Afora isso, a experiência de ter um corpo negro na cidade a informava sobre o racismo à brasileira.

Katherine Dunham, mais conhecida no Brasil como coreógrafa e menos pelo trabalho sobre folclore e antropologia da dança que realizou sob a orientação de Herskovitz, circulou pelo Haiti, Trinidad e Tobago, Jamaica, Martinica e pela América do Sul. Como resultado de suas incursões, escreveu a dissertação de mestrado intitulada *Dances of Haiti: Their Social Organization, Classification, Form, and Function* (1936) [Danças do Haiti: sua organização social, classificação, forma e função]. Pesquisou distintos ritmos afro-brasileiros que resultaram em coreografias consagradas, como “Choros e Batucada”. Em sua passagem pelo Brasil entrou em contato com o Teatro Negro Brasileiro (TEN) e com outros militantes negros. Diversas reportagens foram escritas sobre ela pela grande imprensa, mas, principalmente, pela imprensa negra, como o *Jornal Quilombo*, que, em julho de 1950, reproduziu a conferência “O Estado dos cultos entre os povos deserdados” e estampou uma foto dela em sua capa, além de publicar o artigo “Uma negra e sua Equipe”, de Murilo Mendes, e o sugestivo “Nós e Katherine Dunham”. Ela era conhecida por sua sensível visão etnográfica, que não tratava a cultura negra, nem como primitiva, nem como adereço ou objeto.

A história é bem conhecida. Em julho de 1950, durante uma viagem ao Brasil, Dunham foi barrada na recepção do Hotel Esplanada, em São Paulo, o mesmo que abrigou Claude Lévi-Strauss e sua mulher Dina Lévi-Strauss entre 1935-1936, enquanto o antropólogo lecionava na Universidade de São Paulo e Dina contribuía com as discussões sobre folclore nos projetos de Mário de Andrade. O episódio foi recebido com choque por ela e pelas autoridades brasileiras. Elisa Larkin nos chama a atenção para o fato de que essas duas recusas de hotéis em receber hóspedes negras acabou servindo como “exemplo” de atos discriminatórios no Brasil, dando origem à apresentação do projeto de Lei Afonso Arinos (1951), que transformou em crime a discriminação em lugares públicos⁹. O irônico, aponta Larkin, é que tal projeto já havia sido apresentado em manifesto pela Convenção Nacional do Negro Brasileiro, em 1948, mas esse fato nem sequer foi citado na apresentação pública da lei. Foi preciso um ato discriminatório contra duas mulheres negras estrangeiras de certo reconhecimento para que a lei existisse. Dada a projeção de Dunham, bastante festejada ao chegar ao país, a questão tornou-se tensa e a intervenção de intelectuais do porte de Oswald de Andrade não tardou em chegar. Sobre o assunto ele escreveu na *Folha da Manhã*:

E dizer que essa criatura excepcional [Katherine Dunham] foi privada de se hospedar num grande hotel da cidade. Há entre nós um hotel racista que alega ter que seguir as mesmas normas dos Estados Unidos em matéria de cor! Nós racistas! Machado de Assis, como já se disse, seria barrado num hotel de São Paulo. Contra essa grotesca medida, está sendo assinado um manifesto de intelectuais da cidade. E vem a propósito, a ideia já vitoriosa de que o intelectual deve participar das lutas políticas, deve pleitear tribunas e posições para que se melhorem as condições culturais de nosso povo. E o negro não sirva somente para ir para a Coreia¹⁰.

A justificativa do Hotel Esplanada era a mesma fornecida por Matta em relação ao Rio, excesso de cordialidade. Mas, ao contrário de Matta, o paulista possuía um discurso mais politizado, que mostrava o início de um questionamento da harmonia racial entre os intelectuais brasileiros. Sobre o tema, Katherine afirmou a um jornal paulista: “fui de fato impedida de entrar naquele hotel. Entretanto, esse gesto isolado não teve o dom de destruir a profunda impressão que me causou o povo brasileiro tão acolhedoramente fidalgo. Vejo que aquele gesto está em perfeito desacordo com os sentimentos democráticos da população”¹¹. Política, para a imprensa brasileira, Dunham tentava preservar o discurso da democracia ao mesmo tempo em que formalmente tinha ido à delegacia prestar queixa por discriminação racial, o que só se tornou contravenção após a lei Afonso Arinos.

Ser barrado não era uma exceção feita a intelectuais negras estrangeiras. Negros brasileiros já estavam habituados a tal atitude. Bicudo aponta para isso em sua dissertação, quando transcreve a fala de um homem negro impedido de ser homenageado num hotel da capital paulista:

Há tempos fui homenageado com um almoço pelos meus amigos brancos. Estes procuraram o Hotel d’Oeste para a homenagem, mas quando o gerente soube que o almoço seria oferecido a um preto, embora me conhecesse, recusou aceitar a encomenda. Foi necessário que se realizasse o almoço em outro local¹².

Mas a “experiência nacional” não foi suficiente para que houvesse a sugestão de mudanças na política racial brasileira. Foi necessário que Diggs e Dunham, com seus corpos e com sua militância, acabassem contribuindo com o processo antirracista no Brasil. A situação, porém, era complexa, pois ao mesmo tempo em que essas cientistas sociais e a militância negra brasileira denunciavam a existência de preconceito racial entre nós e apontavam para a vindoura acentuação do racismo em nosso país, Pierson – que havia sido orientador de Bicudo e era reconhecido como um das maiores autoridades mundiais sobre a questão racial no Brasil – vaticinava que, em razão do forte processo de mestiçagem, num futuro próximo não haveria mais negros no Brasil, e com isso teríamos a vitória plena da democracia racial¹³.

A incompatibilidade do pensamento de intelectuais negros e brancos na academia e fora dela e a maciça presença dos segundos nas universidades criaram interpretações distintas sobre a situação racial brasileira que, interseccionada pelos discursos de legitimação intelectual, produziu a hegemonia de um discurso de aparente verdade e universalidade sobre a questão racial que ainda hoje tem seus seguidores em diversos departamentos.

Berta Ribeiro apresenta-nos outro exemplo de mulher negra norte-americana pesquisando relações raciais no Brasil. Em 24 de setembro de 1947, Oracy Nogueira recebe uma carta em que ela lhe conta sobre Kathrin Davis, uma jovem negra americana que ela conheceu no Congress of American Women e que havia realizado uma pesquisa sobre a questão racial no Brasil. Na carta ela apresenta um resumo da discussão que teve com Davis, na qual a jovem afirmava que no Brasil:

não há preconceito de raças, uma vez que a mistura de raças é tão generalizada, mas existe preconceito de cor e discriminação contra indivíduos de cor mais escura e compleição mais acentuadamente negra. Tive de concordar com ela, não acha? contei-lhe o caso de Cezarino Júnior e ela disse que o Cezarino deve ser casado com uma mulher branca ou mulata clara para ser tão bem aceito na alta sociedade¹⁴.

A carta continua com Berta dizendo a Oracy que a jovem achava “muito cínica” a publicação, numa revista negra norte-americana (provavelmente a *Crusader*, de Cyril Briggs), de um artigo que exaltava e estimulava os seus leitores a se mudarem para o Brasil já que aqui “não havia discriminação de raça e todos seriam felizes”. Infelizmente não tive mais notícias de Davis. Não a encontrei em nenhuma base de dados sobre cientistas sociais norte-americanos. O fato é que não pude conferir, por exemplo, se Davis já tinha contato com o trabalho de Oracy Nogueira ou se são formulações distintas, vindas de contextos distintos, mas que chegam às mesmas conclusões. Haveria uma condição dissonante em relação a um espírito de época que preconizava a ideia de democracia racial no Brasil?

Corpos, São Paulo e a socióloga negra

Entre 1945 e 1955, Virgínia Bicudo publicou dois trabalhos sobre relações raciais no Brasil e nunca mais escreveu sobre o tema. Em ambos, ela desenvolveu pesquisa de campo em São Paulo, procurando compreender a experiência de negros e mestiços na cidade. Seu segundo trabalho *Atitudes de Alunos de Grupos Escolares em Relação com a Cor dos seus Colegas* (1955) é o resultado de sua participação no Projeto Unesco, coordenado por Florestan Fernandes e Roger Bastide¹⁵. Para o desenvolvimento de sua pesquisa, ela usou o método do survey, recolhendo histórias de vida de homens e mulheres negras na cidade. Grande parte das mulheres que ela entrevistou eram pobres e analfabetas, em contraposição aos homens. São pessoas negras que informam a Virgínia sobre as suas experiências na cidade e, pelos seus relatos, a autora conclui existir preconceito de cor na cidade de São Paulo.

Josildeth Consorte, antropóloga baiana que teve sua iniciação em campo próxima a Thales de Azevedo e Anísio Teixeira, nos informa melhor acerca da experiência negra em São Paulo. Consorte foi, ainda durante a graduação, assistente dos pesquisadores norte-americanos do Programa de Pesquisas Sociais do Estado da Bahia e da Universidade de Columbia. Depois de formada, ganhou uma bolsa para realizar os estudos de pós-graduação na Columbia University (de onde vieram Melville Herskovitz e Charles Wagley), em Nova Iorque, mas antes lhe foi recomendado por Anísio e Thales que viesse passar uma temporada em São Paulo. Essa temporada

era vista como um meio de aclimação de Josildeth às condições de uma metrópole, de um centro de pesquisas como a Escola Livre de Sociologia e Política, para onde ela iria estudar relações raciais distintas das de Salvador e preparatórias para a sociedade segregacionista norte-americana. Sobre isso, diz a própria Josildeth:

São Paulo foi uma experiência nova e ampliada de vivência urbana e vivência das relações raciais. Eu saí da Bahia para São Paulo, a caminho dos Estados Unidos (onde a segregação racial era total, absoluta), e então era importante que eu fosse me preparando para qualquer eventualidade, para ser discriminada [...] Esse contexto das relações raciais não era falado, não era mencionado, mas era um subtexto mais ou menos perceptível¹⁶.

Comparar a realidade de São Paulo à realidade americana corroborava a ideia de se pensar a cidade como um laboratório para os estudos das relações raciais que se apresentavam mais complexas que no resto do país. O maior número de imigrantes europeus, como propunha Frazier, e a complexidade do sistema das relações de trabalho numa cidade em processo de industrialização, como sugeria Bicudo, aproximavam experiências e realidades urbanas tão díspares quanto as de São Paulo, Chicago e Nova Iorque.

Em Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas, Virgínia Bicudo coleta depoimentos de mulheres negras em relação à autorrejeição ao próprio corpo e à rejeição na cidade de São Paulo. Vejamos uma dessas falas: “das negras embriagadas e caídas na rua todos falam que elas bebem porque são pretas. Todos pensam que só a negra rouba a patroa. Nos jornais saem retratos de cinco negras ladras e só o de uma branca. A branca também bebe e cai na rua, mas só xingam a negra”¹⁷.

Naquela altura da vida, Bicudo já havia definitivamente migrado da sociologia para a psicanálise, era uma psicanalista de renome e começava a publicar artigos sobre psicanálise nos jornais de São Paulo. Por isso, a fala anterior se torna bastante emblemática quando se observa o quanto Virgínia também era afetada por ela, de um modo que a colocava como uma figura híbrida, justamente porque o exemplo dado pela entrevistada era de fato o retrato do que ocorria diariamente.

No jornal Folha da Noite, de 18 de maio de 1951, na mesma página em que era estampado um aviso de que dois dias depois seriam publicados na Folha da Manhã os artigos de “O Nosso Mundo Mental”, de Virgínia Bicudo, com uma pequena foto sua no lado inferior direito da página; eram também exibidas, do lado contrário, as fotos de quatro mulheres negras sob a frase, “Para a dona de casa recortar: Cuidado com estas!”. Encontrar fotos de domésticas acusadas de furto nas seções policiais dos jornais era bastante comum. Tal como Virgínia, todas tiveram o nome completo publicado, mas o espaço que as fotos delas ocupavam na página e a advertência “Cuidado com estas!” mostravam o lugar da mulher negra no imaginário e nas práticas sociais.

Nos retratos, as quatro mulheres de pele mais escura contrastam com a personagem mais clara, mas é o cabelo que as distancia ainda mais. Enquanto as quatro domésticas posam com o cabelo crespo, Virgínia exhibe o

cabelo alisado que, muitas vezes, nos faz questionar se se trata, de fato, da representação de uma mulher negra. A imagem é trágica não apenas porque o cabelo alisado pode ser visto como um símbolo de distinção, mas pelo fato de Virgínia reconhecer em seus trabalhos que o corpo e o cabelo são as principais fontes de autorrejeição entre as mulheres negras. A diferenciação entre os cabelos crespos ou alisados pode sugerir certo distanciamento econômico entre Virgínia e suas colegas, mas remete, cada um à sua maneira, a um mesmo tipo de autodesprezo. O das quatro mulheres serve para endossar a correlação entre cabelo crespo e cabelo ruim, gente ruim. Tal ideia aparece numa das falas das entrevistadas de Bicudo: “Não me incomoda de ser negra, só tenho desgosto de ter o cabelo ruim, mas quando está ruim a gente alisa”. Por sua vez, o cabelo de Virgínia sugere que no processo de “infiltração social” era necessário tornar o cabelo “bom”.

Essa relação com o corpo, que hoje é analisada no Brasil por autoras como Nilma Lino Gomes, Angela Figueiredo e Giovana Xavier¹⁸, encontra ecos nos trabalhos de Bicudo realizados entre os anos 1940-1950. Em seu texto, ela prossegue analisando como o processo de adscrição de cor era apoiado pela ideia de que correlacionamos o branco ao bom e o negro ao mau:

ser negro corresponde a ser “bêbado e ladrão”, podemos compreender porque para o negro a pior ofensa é ser chamado de negro, bem como o seu desejo de não ser negro e a tentativa de negar sua cor, utilizando meios de defesa como afastar-se do próprio negro, e “parecer branco”, assumindo as atitudes do branco, procurando mudar os característicos físicos pelo alisamento dos cabelos, ou ao contrário afastando-se do branco e unindo-se ao negro pelo ódio¹⁹.

Relacionar o branco ao bom e o preto ao mau geraria o que a autora chamou de o “peso da cor”, expressão que apresentou ao analisar a entrevista e as condições de vida de mãe e filha negras que viviam num porão, onde a mãe tinha ligações sexuais “ilícitas”: “Mãe e filha carregam consigo o peso da cor, o que significa ter de receber a rejeição do mundo exterior e dominar o ódio assim estimulado”²⁰. Esse peso também é analisado por Fanon em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, publicado na França, em 1952:

Depois tivemos de enfrentar o olhar branco. Um peso inusitado nos oprimiu. O mundo verdadeiro invadia o nosso pedaço. No mundo branco, o homem de cor encontra dificuldades na elaboração de seu esquema corporal. O conhecimento do corpo é unicamente uma atividade de negação. É um conhecimento em terceira pessoa. Em torno do corpo reina uma atmosfera densa de incertezas... Já faz algum tempo que certos laboratórios projetam descobrir um soro para desempretecê-lo; os laboratórios mais sérios do mundo enxaguaram suas provetas, ajustaram suas balanças e iniciaram pesquisas que permitirão aos coitados dos pretos branquear e, assim, não suportar mais o peso dessa maldição corporal²¹.

O “peso da cor” faria o negro introjetar os desejos do branco sobre si. O desejo branco de branquear o negro faria com que os negros tratassem a si próprios e aos seus filhos como são tratados pelo branco, e o drama aumentava para aqueles que viviam no mundo da “dupla consciência”: “os negros estudados”. Para eles, Virgínia não usa mais a ideia de ascensão,

talvez porque, como Bastide, ela entenda que esses não ascenderam, mas apenas se infiltraram. Segundo a autora, esses sujeitos viviam um drama, porque “encontram-se assim de um lado na situação de serem considerados maus e de outro sob a exigência de ‘tornarem-se brancos’, isto é, ‘bons’ e eficientes cumpridores dos deveres sociais”²². Sob o mesmo aspecto, Fanon conclui que, na verdade, “o negro quer ser como o branco”, que a branquitude é o seu único destino, pois “já faz muito tempo que o negro admitiu a superioridade indiscutível do branco e todos os seus esforços tendem a realizar uma existência branca”²³. Segundo o autor, esse comportamento denegatório faz com que os estereótipos em relação ao negro adquiram uma realidade psicológica. Bicudo também acredita nisso e, ao analisar os conflitos derivativos da autorrejeição entre crianças negras, afirma:

Vivendo o conflito entre ser “negro” e “não querer ser negro”, equivalente ao conflito entre “ser mau” e “ser bom”, as pessoas de cor sucumbem frequentemente ao conflito, autopunitivamente exibindo traços de personalidade que são tomados como confirmação dos estereótipos que lhe são dirigidos. Outros derivam o conflito na luta pela aquisição de características de branco procurando instruir-se, elevar seu status²⁴.

Ao ligar o negro a qualidades ruins e o branco a qualidades boas, traçando quem é desejável e quem não é, a criança negra, como é “primeiramente qualificada pela cor da pele”, também sofre com os estigmas do preconceito, “porque ela está continuamente recebendo uma imagem desagradável de si própria através dos outros para com ela”²⁵.

Bicudo procurava, também, entender por que os brancos não admitem a existência do racismo e, através de suas pesquisas, apontou as causas desse comportamento num transtorno psicológico. Para ela, “nenhum grupo ou indivíduo se sente inteiramente confortável com os seus preconceitos, por causa da vergonha e da culpa produzidas pelo ódio”²⁶. Dessa maneira, Bicudo acreditava que o preconceito racial seria uma forma de “conflito neurótico deslocado”²⁷ e a observação dos lares comprovava essa predisposição, mostrando que os pais que mais discriminavam possuíam algum distúrbio desse tipo. A chave analítica que a autora propõe sobre o fenômeno do preconceito de cor é oriunda da psicanálise e localiza o preconceito como um distúrbio psicológico. Fanon, em 1952, também pela psicanálise, chegou a uma conclusão semelhante, bem como Guerreiro Ramos, que transferiu a noção de patologia para o branco brasileiro ao localizar o fundo estético da noção de preconceito de cor²⁸.

Denegação, mundo interior, projeção, paranoia, neurose, estereótipo, complexo de inferioridade são alguns dos conceitos que esses intelectuais compartilharam. Conceber o preconceito por meio desse universo requeria propor uma saída pelo campo da psicologia social ou da psicanálise. Guerreiro, em sua ação no Teatro Experimental do Negro, realizou sessões de grupoterapia, um modo de combater a ideia de inferioridade que segundo ele assolava os sujeitos negros. Fanon propôs a luta anticolonial como meio de suplantar uma série de complexos. Virgínia era psicanalista infantil, logo, para ela, o foco de qualquer tipo de ação contra o preconceito devia ser a criança, a família e a escola. São nesses lugares onde o preconceito se

propaga que, para vencê-lo, propôs nas últimas linhas de seu texto uma medida terapêutica:

concluímos que um dos meios mais indicados para o melhor estabelecimento das relações raciais consiste em ajudar a criança a estabelecer os laços afetivos com pais e irmãos com base no amor, ou, em outras palavras, ajudar a criança a desenvolver a capacidade de amar e usar a sua agressividade em sentido construtivo²⁹.

Para os que argumentam que a proposta é pueril, não é demais lembrar que o amor é também a base do pensamento da pedagogia da autonomia de Paulo Freire e da teoria do reconhecimento de Axel Honneth.

Em 1930, Freud assinalava que as mulheres tinham uma atitude hostil para com “as exigências da civilização”. Ao representarem os interesses sexuais e da família, os interesses do emocional e do primitivo, se distanciavam, retardavam e inibiam a tarefa civilizatória. Porém, as trajetórias de cientistas sociais negras como Diggs, Dunham e Bicudo contradizem o mestre da psicanálise. Foram mulheres e negras aquelas que, muitas vezes, se incumbiram das responsabilidades de tal tarefa, ao apontar os limites de um projeto civilizatório que não contemplava a igualdade de raça e gênero.

Notas

1. Irene Diggs, “Negada hospedagem a uma cientista norte-americana”, Folha da Manhã, 11 fev. 1947, cad.1, p. 2.
2. “The U.S. Embassy staff in Rio was doubly surprised last week. In the first place, they did not realize that Dr. Irene Diggs, the State Department exchange student for whom they had booked a hotel reservation, was a Negro. And they did not dream that in Brazil, which has enough mixed blood to have almost forgotten race distinctions, a hotel would turn a Negro away. But that was what happened when trim, 40-year-old Ellen Irene Diggs, Ph.D. in sociology and anthropology at the University of Havana, registered at Rio’s new, 20-story Hotel Serrador. Dr. Diggs went off without fuss to another hotel. But when word of the Hotel Serrador’s decision got around, she became quite a figure in the news and editorial pages of an angry Brazilian press. Cried Rio’s Democracia: ‘In a land where race discrimination is not the concern of statesmen or a headache for sociologists ... an incident like this demands an explanation.’ Said Dr. Diggs: ‘I am disillusioned...’ Explained shamefaced Serrador Manager Arcangelo Maleta: ‘There was some mistake’” (Time Magazine , 24 fev. 1947. Disponível em: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,801828,00.html>, Acesso em: 7 mai. 2012 – Tradução da autora).
3. Ary da Matta, “O Caso do Hoteleiro Racista”, A Manhã, 5 mar.1947, p. 4.
4. Carta de Oracy Nogueira a Irene Diggs, 24 fev. 1947. Fundo Oracy Nogueira (UFRJ).

- “From time to time American citizens of African descent have
5. encountered some difficulty in having their passports visaed for a visit to Brazil. Recently it has been said in certain periodicals in the United States that the government of Brazil discriminates between American citizens who wish to visit their country, and that no person of Negro descent is allowed to make such a visit. I write to ask for authoritative confirmation or denial of this rumor. Is there any reason in law or practice which would hinder an American citizen from visiting Brazil because of his race, color or descent? Is there any law or practice that would hinder an American from making permanent settlement in Brazil, if he so wished, and is this hindrance based on race, color or descent? If there is discrimination as to color or race, just what is the definition of negro in Mexican (sic) law? How would a person of mixed white and Negro blood be classed? I should be very glad to obtain a frank, clear statement as to the attitude of Brazil in these matters. I think perhaps you realize that one-twelfth of the population of the United States is of Negro descent. That these persons, while including naturally a large number of poor laborers, are also represented among the authors, writers, and scientists of America and in business and commerce. Many of them travel each year; quite a number visit Europe and I am sure some would like to see the West Indies and South America if they could be assured of the treatment usually accorded gentlemen and ladies. I should be under deep obligations if you would see that these inquiries are answered by the proper persons” (Carta de W.E.B. Du Bois para o Presidente do Brasil, 16 nov. 1926. W.E.B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries – Tradução da autora).
 6. “Replying to your letter of January 21, 1927, I beg to say that neither the Brazilian Constitution nor Laws define the word “Negro”, but that under the Brazilian Federal law which was promulgated through Executive Decree n. 4.247, of January 6, 1921, the entry of aliens into national territory is subject to Administrative approval, permission to enter being refused when public order or national interests are considered to be affected. According to the convenience of the moment, restrictions are applied to all foreigners irrespective of race or color, and the restrictions which were formulated in 1921 as to the admission of United States citizens of color were framed as the result of a report to the effect that [a] syndicate had been formed in the United States to send American negroes to the state of Matto Grosso and Goyaz for colonization purposes. The Brazilian Government would probably be willing to allow such American Negroes as desire to visit Brazil for [the] purpose of travel or business, or who are in transit through that country, to obtain the necessary passport visas from such Brazilian officials stationed abroad as are competent to issue them” (Carta da Embaixada do Brasil para W.E.B. Du Bois, 10 de fevereiro de 1927. W.E.B. Du Bois Papers (MS 312). Special Collections and University Archives, University of Massachusetts Amherst Libraries– Tradução da autora). A W.E.B. Du Bois Papers da University of Massachusetts mantém a documentação de W.E.B. Du Bois disponível para consulta através do endereço: <http://credo.library.umass.edu/view/collection/mums312>.

- David J. Hellwig, "Racial Paradise or Run-Around? Afro-North American Views of Race Relations in Brazil", *American Studies*, vol. 31, n. 2, 1990, pp. 46-60. Disponível em: <https://journals.ku.edu/index.php/amerstud/article/download/.../2860> Acesso em: 2 jul. 2013.
8. Idem, op. cit.
9. Elisa Larkin, *O Sortilégio da Cor: Identidade, Raça e Gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.
10. Oswald de Andrade, *Folha da Manhã*, 16 jul. 1950.
11. "Caderno Vida Social e Doméstica", *Folha da Manhã*, 30 jul. 1950.
12. Virgínia Bicudo, *Estudo de Atitudes Raciais de Pretos e Mulatos em São Paulo*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais: São Paulo: ELSP, 1945, p.10.
13. Donald Pierson, *Race Prejudice as revealed in the Study of Racial Situations*. Unesco International Social Science Bulletin, 1950.
14. Carta de Berta Ribeiro a Oracy Nogueira. Fundo Oracy Nogueira (UFRJ).
15. Virgínia Bicudo, "Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas", in: Roger Bastide e Florestan Fernandes (orgs.), *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo: ensaio sociológico sobre as origens, as manifestações e os efeitos do preconceito de cor no município de São Paulo*. São Paulo: Anhembi, 1955.
16. Janaína Damaceno, Isabela Oliveira e Érica Figueiredo, "Entrevista com Josildeth Gomes Consorte: os 60 anos do Programa de Pesquisas Sociais do Estado da Bahia e Universidade de Columbia", *Cadernos de Campo*, n. 18, 2010, p.210.
17. Virgínia Bicudo, "Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas"..., p. 266.
18. Nilma Lino Gomes, *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006; Angela Figueiredo, "Cabelo, cabeleira, cabeluda, descabelada: identidade, consumo e manipulação da aparência entre os negros no Brasil", *Anais da ANPOCS*, mimeo, 2002; Giovana Xavier, *À flor da pele: cultura da beleza, cremes para clarear e as apropriações do discurso eugênico entre afro-americanas no pós-abolição*. Tese de doutorado em história Campinas: IFCH, UNICAMP, 2012.
19. Virgínia Bicudo, "Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas"..., p.278.
20. Idem, op. cit.

- Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Salvador: Ed UFBA, 2008
21. [1952], pp.104-105.
 22. Virgínia Bicudo, “Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas”..., p.291.
 23. Frantz Fanon, *Pele Negra, Máscaras Brancas*..., p.188.
 24. Virgínia Bicudo, “Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas”..., p.291.
 25. Idem, op. cit.
 26. Idem, op. cit., p.295.
 27. Idem, op. cit.,
 28. Para não esquecer da cronologia das publicações: Frantz Fanon, *Peau Noir, Masques Blanches*. Paris: Seuil, 1952; Virgínia Bicudo, *Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas*, *Revista Anhembi*, 1953 (embora eu cite a publicação da *Revista Anhembi* que é de 1955); e Guerreiro Ramos, *A Patologia do Branco Brasileiro*, *Jornal do Comércio*, 1955. No Brasil, estudar o branco era uma ideia original de Fernando Góes.
 29. Virgínia Bicudo, “Atitudes dos alunos dos grupos escolares em relação com a cor dos seus colegas”..., p.295.

Capítulo 12

A hora da estrela: Maria de Lurdes Vale Nascimento e as “amigas leitoras” do jornal *O Quilombo* (Rio de Janeiro, 1948-1950)

Giovana Xavier

Para as empregadas domésticas, o regime é aquele mesmo regime servil de séculos atrás, pior do que nos tempos da escravidão [...] Há muitos problemas, muitas situações a resolver. A regulamentação do trabalho doméstico, porém, é de uma urgência que não admite mais protelações. Devemos todos que somos verdadeiros amigos do nosso povo de cor envidar todos os esforços para conseguir medidas de proteção à essa classe tão laboriosa, humilde, sofredora e indispensável¹.

Se nós, mulheres negras do Brasil, estamos mesmo preparadas para usufruir os benefícios da civilização e da cultura, se quisermos de fato alcançar um padrão de vida compatível com a dignidade da nossa condição de seres humanos, precisamos sem mais tardança fazer política².

É o conceito ocidental sexista/racista de quem e o quê é um intelectual que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual. Na verdade, dentro do patriarcado capitalista com supremacia branca, toda a cultura atua para negar às mulheres a oportunidade de seguir uma vida da mente, torna o domínio intelectual um lugar “interdicto”. Como nossas ancestrais do século XIX, só através da

resistência ativa exigimos nosso direito de afirmar uma presença intelectual. O sexismo e o racismo, atuando juntos, perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros. Desde a escravidão até hoje, o corpo da negra tem sido visto pelos ocidentais como o símbolo quintessencial de uma presença feminina “natural”, orgânica, mais próxima da natureza, animalística e primitiva³.

Sobre estrelas, ciladas e silêncios no ensino de história

A primeira vez que travei contato com Maria de Lurdes Vale Nascimento foi nos idos de 2005, quando participava como pesquisadora do projeto para a escrita do livro *Mulheres Negras do Brasil*⁴. Como professora especialista na história das mulheres negras, já naquela ocasião intrigava-me o silêncio acerca da trajetória de uma figura feminina que, em 1944, na companhia do jovem ator e ativista Abdias do Nascimento, fundara no Rio de Janeiro, então Distrito Federal, o memorável Teatro Experimental do Negro (TEN) e, quatro anos depois, seu veículo de comunicação – o jornal *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*⁵.

Devo frisar que Maria Nascimento, de quem ainda desconheço aspectos biográficos, é uma entre tantas estrelas apagadas dos currículos oficiais da educação básica e superior. Numa extensa galeria do esquecimento, que põe em xeque o universalismo atribuído à categoria feminino, despontam um sem número de (afro) Marias e Clarices. Entre tantas, recordo-me da colunista do jornal *Alvorada*, Eunice Paula da Cunha; de Carolina Maria de Jesus, escritora do memorável *Quarto de despejo: diário de uma favelada*; da psicanalista Virgínia Bicudo, pioneira nos estudos sobre as relações raciais em São Paulo⁶; de Lélia Gonzalez, socióloga criadora do conceito de “amefricanidade”; assim como da historiadora Beatriz Nascimento e seu olhar “atlântico” para as relações raciais⁷. “*Mulheres negras do Brasil*”⁸, donas de riquíssimas trajetórias; no entanto, a despeito de alguns trabalhos, suas biografias estão ausentes na história acadêmica e nos conteúdos da história escolar, simbolizando as “culturas negadas e silenciadas no currículo”⁹.

Propostas curriculares oficiais, como os Parâmetros Curriculares Nacionais, têm reconhecido a “pluralidade cultural” do Brasil pela chave do respeito aos “diferentes grupos e culturas que a constituem”¹⁰. Tal leitura, por sua vez, culmina no entendimento da negação e do silêncio como prejuízos que atingiriam a história e a cultura afro-brasileiras e, particularmente, a população negra. Privados não só de conhecer, mas de contar suas histórias em virtude das relações de poder (racismo) que norteiam a construção dos currículos e dos saberes da História (e de qualquer outra disciplina) em todos os níveis de ensino, “negros” (e também “índios, migrantes e imigrantes”¹¹) precisariam falar na primeira pessoa para se afirmarem e serem reconhecidos como sujeitos.

Creio que para professores de História, comprometidos com a formação crítica e o estímulo ao pensamento autônomo dos alunos, seja necessário interrogar os limites desta visão, baseada numa concepção “aditiva”¹² que, em vez de reconfigurar o currículo, acrescenta-lhe novos conteúdos.

Experiências de formação docente em torno da Lei n. 10.639/03 são exemplares quanto a esse aspecto, pois mostram que por mais que História da África e Cultura Afro-Brasileira sejam incorporadas às grades curriculares, sua inserção ocorre sem maiores questionamentos sobre a falta de integração da história negra à história do Brasil.

Ocorre que a concepção “aditiva”, no caso do ensino dessas temáticas, gera dois problemas sérios. O primeiro seria a resistência à entrada dos respectivos conteúdos nas instituições educacionais, esboçada por argumentos vários. Calendário escolar “apertado”, despreparo para lidar com o assunto, falta de afinidade com os conteúdos. Tratadas em conjunto, as justificativas apontam para uma ideia distorcida da autonomia docente, na qual o predicativo dever de todos que acompanha as leis é reconfigurado como direito de escolha do professor, que – ao fechar as portas de sua sala – tem o poder de decidir o que é melhor para seus alunos. Menos do que culpabilizar nossa classe pelas dificuldades da aplicabilidade efetiva da referida lei e de outras políticas curriculares nos espaços educativos, creio que tais limites precisam ser pensados dentro de um quadro mais amplo, de precariedade do trabalho docente, que não discutirei aqui¹³. Iniciado linhas acima, o segundo problema merece nossa atenção.

A hegemonia que o multiculturalismo liberal¹⁴, definido pelo respeito e pela tolerância à diversidade dos grupos sociais, exerce na construção das propostas curriculares pós-anos 1990 impacta o ensino de História, que, em vez de enfatizar, desconsidera o caráter relacional das identidades (o “eu” só existe a partir do “outro”) e o teor de desigualdade e hierarquização marcante nos seus processos de construção, no passado e no presente.

Vista pela chave das “minorias políticas”, a leitura multiculturalista liberal pode até mesmo representar estratégia importante nas disputas para a construção de políticas públicas de afirmação para grupos sociais como os negros e indígenas. Isso é ilustrado por conquistas recentes, materializadas em propostas curriculares como as leis supracitadas, além das diretrizes para a educação quilombola, a indígena e a implementação das cotas raciais no ensino superior. Ainda assim é preciso que desconfiemos dessa narrativa da diversidade como “patrimônio sociocultural”¹⁵ de uma “nação” baseada “na tolerância, no respeito aos direitos humanos universais e na cidadania compartilhada por todos os brasileiros”¹⁶.

É preciso fazer falar personagens que, como Maria Nascimento, podem levar nossos alunos a refletirem sobre “as formas históricas em que as fronteiras entre nós e os outros se constroem, se reproduzem ou se modificam”¹⁷, contribuindo para questionarmos modelos educacionais comprometidos com o “apreço à tolerância”¹⁸.

Assistente social, jornalista, professora e ativista contra o “preconceito de cor”, ela conduziu a coluna “Fala a Mulher” do jornal Quilombo entre 1948 e 1950 e se destacou no Serviço de Assistência Social da Guanabara como defensora da “infância negra”. No Teatro Experimental do Negro, criou um Departamento Feminino, também chamado “Conselho Nacional de Mulheres Negras”. Maria mostrou ser ativista sagaz, sabedora da necessidade de frisar a necessária autonomia do movimento social em relação ao Estado.

Oradora de mão cheia, a “aclamada presidente” definia a entidade menos como “escola do governo ou autarquia que tem meio para custear os professores” do que como uma “campanha voluntária para elevação do nível educacional da mulher negra”¹⁹, a quem considerava portadora de uma missão, conforme um dos trechos que já nos serviu de epígrafe:

Se nós mulheres negras do Brasil, estamos mesmo preparadas para usufruir os benefícios da civilização e da cultura, se quisermos de fato alcançar um padrão de vida compatível com a dignidade da nossa condição de seres humanos, precisamos sem mais tardança fazer política²⁰.

Foi precursora, ao lado de Ruth de Sousa, Léa Garcia, Guiomar de Mattos e outras, da defesa da regulamentação do trabalho doméstico, tema que, por sinal, permanece reatualizado no tempo presente, haja vista os debates calorosos em torno da Proposta de Emenda Constitucional n. 66 de 2012²¹. Apelidado de “PEC das Domésticas”, codinome que denuncia a relação íntima do Brasil com a classe de trabalhadoras “praticamente da família”, o texto tira o sono de muitos patrões e patroas, saudosos de um certo passado que insiste em bater às nossas portas. Um passado de “antigas boas servidoras”, alimentado por memórias amargas que as domésticas de cor guardavam da escravidão:

É inacreditável que numa época em que tanto se fala em justiça moral possam existir milhares de trabalhadoras como as empregadas domésticas, sem horário de entrar e sair no serviço, sem amparo na doença e na velhice, sem proteção no período de gestação e post-parto sem maternidade, sem creche para abrigar seus filhos durante as horas de trabalho. Para as empregadas domésticas o regime é aquele mesmo regime servil de séculos atrás, pior do que nos tempos da escravidão²².

Em colaboração permanente com suas “amigas”, Maria construiu representações da mulher negra como trabalhadora do mundo livre, rejeitando os lugares estereotipados de sexualização, irracionalidade e falta de caráter que lhes eram predestinados desde os tempos da escravidão. Autoproclamada intelectual negra – num meio de “gente de cor” também balizado pelo machismo –, a ativista trabalhou em prol de uma “integração nacional da qual o negro é um dos protagonistas”²³. Suas letras nos conduzem à luta das mulheres negras por reconhecimento como “brasileiras”, merecedoras dos mais plenos “direitos humanos”²⁴. Sem mais delongas, com a palavra nossa estrela em três atos.

“Presença intelectual” de Maria Nascimento em três atos

Ato 1. O “racista-criança” e a empregada doméstica “de inteligência espontânea e viva”²⁵

No dia 9 de dezembro de 1948, “com a simplicidade de verdadeiras amigas e irmãs que se amam”, Maria Nascimento convocou as “patrícias de cor” para debaterem sobre uma figura um tanto preocupante: o “racista-criança”. O caso envolvia uma amiga, empregada doméstica “de inteligência espontânea e viva”, o garoto de sua patroa e a “filhinha” da trabalhadora. Robertinho ficou indignado ao constatar que “crianças brancas e pretas” dividiam as mesmas salas na creche. O “menino de dez anos”, cheio de si, protestou com

palavras sobre a composição racial das turmas: “Não, não gostei. Muita mistura. Crianças brancas e pretas, todas nas mesmas salas”²⁶.

Noutro artigo da colunista para o Quilombo, sua preocupação com a educação das crianças negras, que entendia ser uma das “dificuldades sociais que teremos de enfrentar”, reafirma-se. Ao mesmo tempo em que informa às leitoras sobre a organização do Departamento Feminino do Teatro Experimental do Negro, que “deverá funcionar em breve com o nome de Conselho Nacional das Mulheres Negras”, Maria noticia estar em estudo a “criação imediata de uma Escola de Artes Domésticas”, “de um Abrigo do Negrinho Abandonado” e do “Jardim de Infância, Teatro Infantil (curso de dança, canto e música), Teatro de Bonecos”²⁷.

Em interessante estudo sobre o papel da educação na história dos movimentos sociais negros, Amílcar Pereira comenta que assim como a Frente Negra Brasileira, fundada em 1931 em São Paulo, o TEN possuía uma escola voltada para “alfabetizar e instruir as pessoas negras”²⁸, capazes de se destacar em “todos os setores: social, cultural, educacional, político, econômico e artístico”²⁹. Os motivos que impulsionavam ativistas a construir seus próprios espaços educativos diziam respeito à recusa ao “‘gheto’, a ‘linha de cor’ que dia a dia vem se acentuando em nossas relações sociais tentando entrar em nossa terra e em nosso espírito”³⁰. Tal recusa, que tinha ligação direta com o racismo da época, pode ser melhor entendida se considerarmos um artigo publicado no primeiro número do Quilombo.

Sob o sugestivo título “Queremos Estudar”, Haroldo Costa relatava, na “Tribuna Estudantil” do jornal, o verdadeiro calvário vivido por “jovens de cor” que tentavam realizar os exames de vestibular em instituições como o Instituto Rio Branco e a Escola Militar, nos quais eram aprovados na “prova intelectual” e reprovados no “exame médico” por “absolutamente nada”. No caso feminino, Costa, que assinava a matéria como “ex-vice-presidente da Associação Metropolitana de Estudantes Secundários”, descrevia os “tremendos obstáculos” impostos por colégios como o Notre Dame de Sion, que não aceitava “alunas negras, mesmo que elas se sujeitassem a pagar as pesadas mensalidades”³¹.

Somado às observações do estudante sobre o preconceito contra as alunas de cor, o conjunto de propostas capitaneado pelo Departamento Feminino da organização ajuda-nos a perceber o quanto Maria Nascimento buscava novos horizontes para as patrícias, tomando para si a tarefa de conscientizá-las acerca do papel que desempenhariam na elevação racial da sua comunidade. Tanto em ações pedagógicas – como os cursos de alfabetização e o jardim de infância, em iniciativas profissionais, tais quais a escola de artes domésticas ou assistencialistas –, quanto na criação de abrigos, a escritora convertia sua coluna num espaço de divulgação das vozes femininas e de seus projetos.

É fascinante e verossímil pensar que o nome “Fala a Mulher” representa a capacidade de transformar em texto escrito os clamores femininos por dias melhores. Acredito ainda que tal título, que também revela o domínio que nossa personagem possuía da gramática, contém outro significado não

menos perspicaz: o de denúncia do silêncio ao qual as mulheres negras estavam passíveis em espaços conduzidos majoritariamente por “homens da raça”³².

Em trabalho seminal sobre a situação do negro no Rio de Janeiro dos anos 1940 e 1950, o sociólogo Luiz Antônio Costa Pinto assinalou, com base nos recenseamentos, que das 227.238 (63,83%) pessoas com dez anos ou mais que tinham completado o grau elementar dos estudos no Distrito Federal, 189.909 (83,57%) eram brancas, contrastando com 8.823 (3,88%) pretas e 28.506 (12,55%) pardas³³. A olhos nus, tais informações revelam que Robertinho, o “sinhôzinho de Copacabana”, tinha menos motivos para se preocupar com a mistura racial na creche que visitara do que supunha, pois em termos comparativos o grau de instrução da população negra (preta e parda) era drasticamente menor que aquele obtido pelo grupo branco. Frente a tal quadro, não é de se estranhar que o programa do TEN, publicado no número de estreia do Quilombo, indicava como um de seus objetivos:

Lutar para que, enquanto não for tornado gratuito o ensino em todos os graus, sejam admitidos estudantes negros como pensionistas do Estado, em todos os estabelecimentos particulares e oficiais de ensino secundário e superior do país, inclusive os estabelecimentos militares³⁴.

A voz de Maria Nascimento de que as “pessoas de cor só não estão mais integradas neste século de civilização e progresso por falta de oportunidades”, articulada às informações coletadas dos censos nacionais, contribuem para entendermos os sentidos da luta histórica da população negra pelo acesso à educação, observada também noutros estados, como mostraram Marcus Vinicius Fonseca, na Minas Gerais oitocentista, e José Antônio dos Santos, no Rio Grande do Sul pós-abolição³⁵.

Escrevendo ao lado de colaboradores como J. S. Guimarães (sic), que em tom inflamado reclamava que o “reconhecimento do Brasil aos seus filhos de cor jamais poderá ser esquecido”³⁶, e de Gilberto Freyre, convidado que não perdeu a oportunidade de deixar seu recado sobre a valorização da “cultura mestiça, plural e complexa do Brasil”³⁷, a ativista foi, a cada número, convertendo sua coluna numa “tribuna democrática para discussão de ideias e problemas nossos”, um “nosso” circunscrito àquelas que, fielmente, considerava serem suas “amigas”, “mulheres negras” que carregavam em seus “ombros” problemas da mais alta complexidade, como o racismo na infância, ilustrado por Robertinho, o “racista-criança”, “filho de um judeu com uma baiana”.

O esforço de apresentar a mulher negra como “elemento de harmonização, esclarecedor das mais sutis divergências entre pretos e brancos”, evidencia um diálogo que Maria estabelecia entre passado e presente. Entre o que seria a “velha” e a “nova” mulher negra, esta última uma representante da raça, que com sua beleza, racionalidade e serenidade asseguraria o sucesso da negritude do amanhã na pátria livre e amada³⁸. Para garantir adesão a seu projeto, a articulista destacava ainda o papel das “queridas leitoras” enquanto mães: “se quisermos ter filhos vigorosos, inteligentes, sadios, devemos procurar o auxílio da ciência, da civilização”. E confiante de que

dias melhores estavam por vir, perguntava-lhes: “você não acha que para progredirmos devemos ser diligentes, abandonar ideias e hábitos do passado?”³⁹.

Se levarmos em conta mulheres negras em relação às brancas, no tocante às imagens, conseguiremos perceber que, ao apresentar a “empregada doméstica” de Copacabana como uma “amiga de inteligência espontânea e viva”, nossa colunista contrapunha-se às representações rotineiras que circulavam na imprensa carioca acerca dessas trabalhadoras (na maioria “pretas” e “pardas”), como inescrupulosas. Em 10 de março de 1944, por exemplo, lia-se o seguinte comentário na folha carioca A Manhã: “a cada empregada doméstica que reclama o justo pagamento do seu salário, correspondem cinquenta patroas que reclamariam o bom cumprimento das obrigações por parte de servidoras pouco escrupulosas”⁴⁰.

Como há Marias e Marias, uma delas achou por bem questionar, no próprio jornal A Manhã, na seção “Trabalho e Assistência Social – Justiça do Trabalho”, o caráter da maioria das “servidoras” (“cinquenta” para “uma”). Por seu turno, nossa personagem, ainda que desconhecesse sua xará, rechaçava tal representação, tecendo outra face pública para companheiras como a “amiga doméstica”. Além da já sabida “inteligência espontânea e viva” e do desempenho exemplar de seu trabalho, a anomia merecia protagonizar “Fala a Mulher” por outro predicado: a vocação materna, ilustrada pelo zelo com que cuidava de sua “filhinha”, atributo também destacado no artigo “Crianças racistas”. Mães e trabalhadoras de cor uniu-vos! Como veremos no segundo ato, a missão de esculpir a nova mulher negra não estava apenas nas mãos de Maria Nascimento.

Ato 2. As “escravas” e os desafios do “mundo moderno”

Em A Manhã, palco da patroa reclamante que conhecemos acima, provavelmente uma “inocente do Leblon”⁴¹, que se sentia lesada menos pelo suposto caráter duvidoso das domésticas do que pela recusa em enxergá-las como trabalhadoras livres e não mais servidoras da “doce escravidão” do tempo de seus “avós”⁴², encontramos outra personagem cara à história do Teatro Experimental do Negro: Ruth de Sousa.⁴³ Enaltecida pela folha como doméstica exemplar, a ativista também conectava à história das mulheres negras a de outros grupos de trabalhadores. Afinal, declamava: “nesta hora que todos os povos, todas as classes e raças reclamam seus direitos, as empregadas domésticas devem reclamar os seus”.

“Senhorinha” negra, que “além de falar corretamente o idioma Inglês”, era “dona de uma sensibilidade artística” que lhe rendera o papel de Rainha Elizabeth numa das peças do teatro afro-carioca, Ruth, no entanto, sabia separar o joio do trigo, demarcando as especificidades das experiências históricas de mulheres negras, experiências estas mediadas pela escravidão. E, na condução dessa trilha entre o universal e o particular, denunciava “toda espécie de humilhações” a que as domésticas estavam sujeitas; humilhações que iam desde serem contratadas “à porta da rua sem nenhuma garantia”, até usar “uniformes horríveis, feios e quentes”, sofrer agressões físicas e escutar “propostas imorais de patrõesinhos”⁴⁴.

A julgar pelo fato de que Ruth participava do TEN, não é de se estranhar que sua fala, acompanhada por uma fotografia, guardasse muitas relações com os escritos de Maria Nascimento, que, conforme suponho, era uma referência intelectual para as ativistas da organização, antes mesmo da criação do Quilombo, em 1948, como indicam fotografias de 1946, nas quais a jornalista posava com Abdias Nascimento, a própria Ruth e outras atrizes do grupo⁴⁵.

Ao considerar que a maior parte dos atores do TEN era de trabalhadores das classes baixas⁴⁶, acredito que as empregadas domésticas representavam parcela considerável da associação, que sempre dialogava com este segmento nas páginas do Quilombo. No quarto número, por exemplo, publicado cinco anos depois da entrevista de Ruth, a coluna “Fala a Mulher” cuidou de informar às patrícias sobre “O Congresso Nacional de Mulheres e a regulamentação do trabalho doméstico”⁴⁷.

A indignação com as precárias condições de vida e trabalho das domésticas foi, aliás, um dos principais estímulos para a “instalação”, em 18 de maio de 1950, do nosso conhecido “departamento feminino do Teatro Experimental do Negro”⁴⁸. Em mesa dividida com o “eminente cientista” Guerreiro Ramos, a Dra. Guiomar Ferreira de Mattos, advogada defensora dos direitos das domésticas, e Mercedes Batista, primeira bailarina negra do Theatro Municipal, Maria Nascimento, na condição de “idealizadora do conselho” alertou a plateia sobre o “despreparo cultural”, a “pobreza” e a “falta de educação profissional” como fatores da “inferioridade social desfrutada pela mulher negra” ⁴⁹.

Na luta pela elevação cultural de senhoras e senhoritas de cor, a necessidade de enterrar o passado novamente daria o tom da convocatória feita às escudeiras do Quilombo. É o que se depreende da leitura de “Precisam-se de escravas”. Uma matéria não assinada, que analisava as empregadas domésticas como “resíduos da escravidão” e bradava pela necessidade de:

Regulamentação da profissão [...] com reconhecimento [...], registro no Ministério do Trabalho, garantias, filiação a institutos que lhes garantam assistência e mais amparos que são concedidos às fundações outras, salários adequados, fixos, com horas de trabalho pré-fixadas (nada-além), estabilidade, etc.⁵⁰.

O próprio título “Precisam-se de escravas” obrigava leitores e leitoras, alguns talvez ansiosos por experimentarem a pílula do esquecimento, a se posicionarem diante da “lembrança amarga dos anos da escravatura negra no Brasil”, representada pela empregada doméstica. Todavia, como a história não é uma avenida, as experiências de patroas e trabalhadoras cariocas no pós-abolição precisaram ser reconfiguradas a partir de novos arranjos sociais, erguidos num mundo no qual a liberdade, ao menos do ponto de vista legal, era para todos, independentemente da cor⁵¹.

A retórica da cidadania e da liberdade universais disputava espaço com os estereótipos que versavam sobre a incapacidade e o despreparo da população negra para o mundo livre. Lares de distintas empregadoras eram convertidos em ambientes de trabalho e também de controle e disciplinarização das domésticas:

GENTE, NÃO

A ideia que nos dão as declarações das patroas, depois de lê-las com algum cuidado, é a de que essas dignas senhoras não julgam como gente, ser humano, as criadas. São antes coisas que têm a obrigação de servir fielmente às suas empregadoras, obedecendo-lhes as ordens, ouvindo tudo sem replicar, alimentando-se à hora que lhes parecer melhor (sem atentar para as necessidades físicas normais) e vivendo uma vida de monja para não incomodar o sossego das senhoras⁵².

Conforme estudado por Sandra Graham⁵³ no Rio de Janeiro da virada do século, a casa da patroa, ao mesmo tempo em que representava a conquista de “salários e um lar” e a proteção às mazelas e perigos da rua, do mundo público, também se configurava num espaço delimitado pela subtração da humanidade e da individualidade das trabalhadoras:

SALÁRIOS E UM LAR

Outro lado da questão é que ninguém parece reconhecer o direito de felicidade das empregadas domésticas. Não podem crer que uma empregada pense, um dia, em casar-se, ter filhos, sua própria família, encontrar enfim a felicidade num lar próprio. Por isso, os salários são os mais ridículos que se possam imaginar. Vão de 150 a 800 cruzeiros este último só em casos muito excepcionais. E quanto a horários de trabalho, isto nem é bom falar. A criada tem que ser a primeira a se levantar e só conseguem folga quando os patrões já se saciaram dos seus serviços, bem alimentados, sossegados⁵⁴.

Nesse diálogo entre passado e presente, a “classe das domésticas” – “laboriosa, humilde, trabalhadora e indispensável”⁵⁵ – encarou trilhas tortuosas em busca de respostas para a vida no mundo livre. Como criar imagens respeitáveis para mulheres tratadas como resíduos do passado escravista? Quais caminhos possíveis para questionarem a servidão? Como fazer valer “direitos humanos” no “mundo moderno” frente “os pontos de vista escravocratas, fascistas e decrépitos das ‘patroas’”?⁵⁶

Se não redefiniu radicalmente o trabalho doméstico, o final formal da escravidão deixou, em especial para as negras, a necessidade de negociar novos sentidos para um de seus principais ramos de ocupação no Rio de Janeiro dos anos 1940. “Pensar, amar e ter aspirações na vida”⁵⁷. Eis o desafio então lançado para as “obreiras” da raça.

Ato 3. “A mulher negra está aprendendo a andar de cabeça erguida e impor sua personalidade”⁵⁸

Maria Nascimento teceu seu pensamento a partir de três grandes percepções. A primeira foi a de conectar a raça ao feminino e este ao desenvolvimento moral, intelectual e econômico dos negros brasileiros. Para

ela, o sucesso da raça estaria, sim, condicionado ao progresso das mulheres de cor. A segunda foi o de manipular símbolos femininos universais (brancos), como maternidade zelosa e vocação para ensinar (sobretudo às crianças), em prol da construção de uma identidade particular para o feminino negro. Uma identidade capaz de apagar a “ideia deficiente de gênero”⁵⁹ que conduziu a história de escravas e descendentes e que se baseava na incompatibilidade entre suas experiências e o modelo idealizado da família nuclear, composta pelo homem provedor, a mulher dona de casa e os filhos perfeitos. Já o terceiro dizia respeito à sua luta por um tratamento equivalente ao recebido pelas mulheres brancas.

Esta recusa à “ideia deficiente de gênero” foi um traço compartilhado por intelectuais negras em relação às suas congêneres brancas, tanto no Brasil quanto nos EUA, sociedades pós-emancipadas nas quais as negras foram reconhecidas como “mulheres da raça” em razão dos papéis intelectuais que desempenharam. Creio que as experiências desse segmento nos dois países mereçam estudos comparativos que propiciem o esclarecimento recíproco de suas histórias. Enquanto aguardamos, é útil comentar que conhecemos histórias de professoras afro-americanas da virada do século XIX para o XX que podem ser úteis para compreender mais densamente os sentidos da reconstrução da feminilidade negra no Rio de Janeiro de Maria Nascimento.

Lá, ativistas colored como Margareth Booker Washington lutavam pelo “melhoramento das mulheres”, ao passo que Addie Hunton indagava de onde vinham as ideias sobre a “fraqueza moral da feminilidade negra”. É certo afirmar que, assim como no Brasil, a conquista de prestígio e trânsito relativos no mundo público sob a roupagem de intelectuais negras não se traduziu em equidade de gênero⁶⁰ com os proeminentes “homens da raça”.

Ainda em diálogo com os EUA, entendo que os escritos de Maria Nascimento são parte de uma cultura escrita feminina negra. Tecida no pós-abolição carioca, tal cultura foi instrumento poderoso na luta pela conquista do que Victoria Wolcott definiu como “feminilidade respeitável”, no caso da América do Norte. O conceito diz respeito a um código comportamental construído por intelectuais afro-americanas que representavam a raça através de escritos e ações de caráter educativo, tais como a colaboração em revistas e jornais negros, a fundação de escolas e de grupos de alfabetização em igrejas batistas, o trabalho em campanhas de saúde e higiene da população, o ingresso na carreira do magistério, a dedicação à família, entre outras formas de ativismo, formas estas consideradas particulares em relação a similares conduzidas por mulheres brancas, uma vez que o associativismo negro se vinculava às lutas antirracistas e à obtenção da cidadania plena da população “pigmentada”, nas palavras de Maria Nascimento.

Acredito que a “feminilidade respeitável” é muito útil para historicizarmos as experiências de gênero, raça e nação no Rio de Janeiro e no Brasil. Seu uso colabora para aprofundarmos nosso olhar acerca do papel de Maria Nascimento como uma “mulher da raça” (como se autoproclamavam intelectuais afro-americanas) no cenário carioca dos anos 1940. O projeto de “feminilidade respeitável” liderado pela articulista do Quilombo era parte de um aprendizado da abolição, no qual as mulheres deveriam ser promovidas da condição de ex-escravas ou descendentes para aquela de “patrícias de cor”, representantes honorárias dos negros brasileiros.

A imagem da doméstica como trabalhadora que se atira na luta por direitos que envolvem o questionamento das exigências patronais de serem “honestas, limpas e principalmente humildes”, assim como de terem de se registrar na polícia (“muita gente não sabe que, ao invés da carteira profissional, as domésticas são fichadas na polícia”⁶¹), são excelentes exemplos para se repensar a história do trabalho no Brasil, problematizando a construção das desigualdades raciais e de gênero. Por meio de tais exemplos, podemos investigar como as mulheres negras não aceitaram passivamente os estereótipos, tampouco se calaram diante dos preconceitos. Seja como “empregada doméstica, funcionária pública, comerciária, industriária, médica, advogada ou mães de família”⁶², elas exerceram suas agências dentro dos limites de gênero, raça e classe estabelecidos na primeira metade do século XX.

Apresentar e tratar a comunidade feminina do Quilombo como um grupo de “patrícias de cor” comprometidas com a missão de ensinar a crianças como Robertinho que a “cor da pele não faz ninguém melhor nem pior”, conforme o fez a doméstica anônima, assim como instalar um conselho para “preparar, descobrir e divulgar elementos de valor”⁶³ foram duas, entre tantas tarefas, de uma agenda escrita por mulheres como Maria e Ruth, estrelas de primeira grandeza, portadoras de uma mensagem poderosa de feminilidade negra que articulava trabalho, respeitabilidade e levantamento da raça.

Tratar nossas patrícias de cor como parte do elenco da história intelectual do Brasil contribui para construirmos novas interpretações sobre seus papéis e lugares na sociedade. Contribui para observarmos como se organizaram para responder aos preconceitos e barreiras de seu tempo lançando mão de projetos integracionistas que ao reconhecer as especificidades das experiências históricas femininas negras como legado indispensável para a formação do Brasil, distanciavam-se da perspectiva assimilacionista de “simular a condição humana-padrão do ‘mundo do branco’”, defendida por Florestan Fernandes e Roger Bastide em seus estudos sobre a imprensa negra⁶⁴. Afinal, enquanto aprendiam a “andar de cabeça erguida e impondo sua personalidade” no “mundo moderno”, brasileiras “pigmentadas”⁶⁵ como Maria Nascimento recusaram-se a “sair de sua pele”⁶⁶. Ao contrário, forçaram a entrada pela porta da frente da História, reivindicando seus lugares de cidadãs iluminadas pelo “sol da liberdade”⁶⁷.

Notas

1. Maria Nascimento, "O Congresso Nacional das Mulheres Negras e a regulamentação do trabalho doméstico". Coluna "Fala a Mulher", Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 4, p. 3, jul. 1949. Edição fac-similar do jornal dirigido por Abdias do Nascimento, p. 49. Doravante EFS, seguida do número da página correspondente.
2. Maria Nascimento, "Nosso dever cívico". Coluna "Fala a Mulher", Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 6, pp. 7-10 [EFS, p. 77, 80].
3. bell hooks, "Intelectuais negras", Revista Estudos Feministas/ Dossiê Mulheres Negras, Rio de Janeiro, IFCS/ UFRJ, vol. 3, n. 2, pp. 464-478, 1995, p. 468. Disponível em: <http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos/10112009-123904hooks.pdf> Acesso: 6 nov. 2013. Ressalta-se que a autora assina seu nome com letras minúsculas.
4. Schuma Schumacher; Érico Vital Brazil (orgs.), Mulheres Negras do Brasil. Rio de Janeiro: Senac Nacional, 2007.
5. O Teatro Experimental do Negro, conhecido como TEN, foi uma organização social negra que articulava arte e educação nas suas iniciativas, voltadas especificamente para a população negra do estado do Rio de Janeiro. Dentre as ações promovidas pelo TEN, destacavam-se os cursos de alfabetização, as aulas de teatro, a realização de palestras com acadêmicos e saraus literários com escritores negros e brancos (nacionais e internacionais), certames de beleza para mulheres negras ("Rainha das Mulatas" e "Boneca de Pixe"), concursos de artes plásticas como o do "Cristo Negro". Todas essas ações eram entendidas como um conjunto de propostas pedagógicas para valorização do negro nos setores social, cultural, educacional, político, econômico e artístico. A respeito da história da organização ver, dentre outros: Antônia Ceva, O negro em cena: a proposta pedagógica do Teatro Experimental do Negro (1944-1968). Rio de Janeiro, dissertação de mestrado em educação, PUC-Rio, 2006.
6. Conferir o capítulo de Janaina Damaceno nesta coletânea.
7. Janaina Damaceno, Os segredos de Virgínia: estudo de atitudes e teorias raciais na São Paulo dos anos 1940-1950. Tese de doutorado em antropologia. São Paulo: USP, 2013; Elizabeth Viana, Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990). Dissertação de mestrado em história. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006; Raquel Barreto, Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. Dissertação de mestrado em história. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005; Alex Ratts, Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial; Instituto Kuanza, 2007; Eliana de Moura Castro e Marília Novaes da Matta Machado, Muito bem, Carolina: uma biografia de Carolina Maria de Jesus. São Paulo: C/Arte, 2007.

- Maria Nascimento, "Nosso dever cívico". Coluna "Fala a Mulher",
8. Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 6, pp. 7-10 [EFS, p. 77, 80].
 9. Jurjo Torres Santomé, "As culturas negadas e silenciadas no currículo", em Tomaz Tadeu Silva (org.). Alienígenas na sala de aula. Rio de Janeiro: Vozes, 2008, pp. 159-177.
 10. Ministério da Educação, Parâmetros Curriculares Nacionais: temas transversais. Brasília, DF: MEC, p. 117. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/ttransversais.pdf> Acesso: 5 nov. 2013.
 11. Paulo Renato de Souza, "Ao professor", em Parâmetros Curriculares Nacionais: introdução aos parâmetros curriculares nacionais. Brasília: MEC/SEF, 1997, s/p. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/seb/arquivos/pdf/livro01.pdf> Acesso: 6 nov. 2013.
 12. J. A. Banks, An Introduction to Multicultural Education. Boston: Allyn & Bacon, 1999.
 13. Sobre precarização e proletarianização do trabalho docente, ver Miguel Arroyo, "Trajetórias e tempo de alunos e mestres", em Miguel Arroyo, Imagens quebradas. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 33-52; Selva Guimarães Fonseca, Didática e Prática de Ensino de História. Campinas: Papirus, 2003; Maurice Tardif e Claude. Lessard (orgs.), O ofício de professor: História, perspectivas e desafios internacionais. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.
 14. Tomaz Tadeu Silva, Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
 15. Interessante crítica acerca da leitura dos PCN's da diversidade como "patrimônio sócio-cultural" encontra-se em: Rebeca Gontijo, "Identidade Nacional e Ensino de História: a diversidade como patrimônio sócio-cultural", em Martha Abreu; Rachel Soihet, Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, pp. 55-79.
 16. Ministério da Educação, Parâmetros Curriculares Nacionais: temas transversais. Brasília, DF: MEC, 1998, p. 69.
 17. Hebe Maria Mattos, "O ensino de História e a luta contra a discriminação racial no Brasil", in Martha Abreu e Rachel Soihet, Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, pp. 127-135, p. 128.
 18. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei n. 9.394, de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: <http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf> Acesso: 6 nov. 2013, p. 1.

- Maria Nascimento, "Integração da mulher de cor na vida social".
19. Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 9, p. 4, mai. 1950 [EFS, p. 98].
 20. Maria Nascimento, "Nosso dever cívico". Coluna "Fala a Mulher", Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 6, pp. 7-10 [EFS, p. 77, 80].
 21. Disponível em: <http://www.senado.govol.br/atividade/materia/detalhes.asp?pcodmate=109761> Acesso: 6 nov. 2013. Ver também: <http://www12.senado.govol.br/noticias/materias/2013/03/18/entenda-o-que-muda-com-a-pec-das-domesticas> Acesso: 6 jan. 2014.
 22. Maria Nascimento, "O Congresso Nacional de Mulheres e a regulamentação do trabalho doméstico. Coluna "Fala a mulher", Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 4, p. 3, jul. 1949 [EFS, p. 49].
 23. "Nós". Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 1, p. 6, dez. 1948, p. 1 [EFS, p. 19, 24].
 24. "Apelo às consciências". Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 6, p. 9, fev. 1950 [EFS, p. 79].
 25. Maria Nascimento, "Crianças Racistas". Coluna "Fala a Mulher", Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 1, p. 8, dez. 1948 [EFS, p. 26].
 26. Idem, op. cit.
 27. Maria Nascimento, "O Conselho Nacional das Mulheres Negras". Coluna "Escreve a mulher". Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro, Rio de Janeiro, n. 7/8, p. 4, mar./abr. 1950 [EFS, p. 86].
 28. Amílcar Araújo Pereira, "Por uma autêntica democracia racial!: os movimentos negros nas escolas e nos currículos de história". Revista História Hoje, vol. 1, n. 1, pp. 111-128, p. 114. Disponível em: <http://rhhj.anpuh.org/ojs/index.php/RHHJ/article/view/21> Acesso: 2 nov. 2013.
 29. "Nosso Programa", Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro, Rio de Janeiro, n. 1, p. 3, dez. 1948 [EFS, p. 21].
 1. "Nós". Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 1, p. 6, dez. 1948 [EFS, p. 19, 24].
 2. Haroldo Costa, "Queremos estudar". Coluna Tribuna Estudantil. Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 1, p. 4, dez. 1948 [EFS, p. 22].
 3. Acerca da articulação entre masculinidade, trabalho intelectual e afirmação racial entre a população negra ver: Hazel Carby, Race Men. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1998.

- L. A. Costa Pinto, O negro no Rio de Janeiro: relações de raças numa sociedade em mudança. Rio de Janeiro: Edufrj, 1998, p. 159 (1a ed. 1953).
4. “Nosso Programa”. Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 2, p. 3, mai. 1949 [EFS, p. 21].
 6. Marcus Vinícius Fonseca, População negra e educação: o perfil racial das escolas mineiras no século XIX. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2009; José Antônio dos Santos, Raiou a Alvorada: intelectuais negros e imprensa Pelotas (1907-1957). Pelotas: Editora Universitária, 2003.
 7. J. S. Guimarães, “O esforço do preto na economia nacional”. Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 1, p. 7, dez. 1948 [EFS, p. 24].
 8. Gilberto Freyre, “A atitude brasileira”. Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 1, p. 8, dez. 1948 [EFS, p. 26].
 9. Sobre a construção da nova mulher negra no Brasil, ver: Giovana Xavier, “‘Leitoras’: gênero, raça, imagem e discurso em O Menelik (São Paulo, 1915-1916)”. Afro-Ásia, Salvador, n. 46, 2012, pp. 163-191. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/AA46GXCCortes.pdf> Acesso: 6 nov. 2013.
 10. Maria Nascimento, “Infância agonizante”. Coluna “Fala a Mulher”, Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 2, p. 8, mai. 1949 [EFS, p. 34].
 11. A Manhã, Rio de Janeiro, sexta-feira, 10 de março de 1944, p. 3, Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=116408> . Acesso: 28 out. 2013.
 12. Maria Nascimento, “O Congresso Nacional de Mulheres e a regulamentação do trabalho doméstico”. Coluna “Fala a Mulher”, Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, jul. 1949, n. 4, p. 3 [EFS, p. 49].
 13. “Reclamam as patroas”. Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro. Rio de Janeiro, n. 6, p. 9, fev. 1950 [EFS, p. 79].
 14. Acerca da trajetória de Ruth de Souza, ver Júlio Cláudio da Silva, Relações raciais, gênero e memória: a trajetória de Ruth de Souza entre o Teatro Experimental do Negro e o Karamu House (1945-1952). Tese de doutorado em história. Niterói: UFF, 2011.
 15. A Manhã, “É preciso regulamentar o trabalho doméstico” (entrevista com Ruth de Sousa), Rio de Janeiro, domingo, 20 de janeiro de 1945.
 16. As fotografias estão disponíveis no Instituto de Pesquisa e Estudos Afro-Brasileiros (Ipeafro-RJ) somente para consulta. Agradeço a Clícea Miranda, pesquisadora da instituição, pela ajuda para localizar este material.

- Breves observações sobre o perfil dos participantes do TEN estão em:
17. Elisa Larkin Nascimento, *O sortilégio da cor: identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo: Summus, 2003.
 18. Maria Nascimento, "O Congresso Nacional de Mulheres e a regulamentação do trabalho doméstico". Coluna "Fala a Mulher", *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, jul. 1949, n. 4, p. 3 [EFS, p. 49].
 19. "Instalado o 'Conselho Nacional das Mulheres Negras'". *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 9, p. 4, mai. 1950 [EFS, p. 98].
 20. Maria Nascimento, "Integração da mulher de cor na vida social". *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 9, p. 4, mai. 1950 [EFS, p. 98].
 21. "Precisa-se de escravas". *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 6, p. 9, fev. 1950 [EFS, p. 79].
 22. Olívia M. G. da Cunha; Flávio dos Santos Gomes (orgs.), *Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2007.
 23. "Gente não". *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 6, p. 9, fev. 1950 [EFS, p. 79].
 24. Sandra Graham, *Proteção e obediência: criadas e seus patrões no Rio de Janeiro (1860-1910)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
 25. "Salários e um lar". *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 6, p. 9, fev. 1950 [EFS, p. 79].
 26. Maria Nascimento, "O Congresso Nacional de Mulheres e a regulamentação do trabalho doméstico". Coluna "Fala a Mulher", *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, jul. 1949, n. 4, p. 3 [EFS, p. 49].
 27. "Resíduos da escravidão". *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 6, p. 9, fev. 1950. [EFS, p. 79].
 28. Idem, op. cit.
 29. "Salários e um lar". *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 6, p. 9, fev. 1950 [EFS, p. 79].
 30. Patricia Hill Collins, *Black Feminist Thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York and London: Routledge, 2009 [1a ed. 2000].

- Sobre o ativismo de mulheres negras nos EUA pós-abolição, ver
31. Giovana Xavier, "Esculpindo a 'Nova Mulher Negra': feminilidade e respeitabilidade nos escritos de algumas representantes da raça nos EUA (1895-1904)". *Cadernos Pagu*, n. 40, 2013, pp. 255-287. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n40/08.pdf>. Acesso: 2 nov. 2013.
 32. Maria Nascimento, "O Congresso Nacional de Mulheres e a regulamentação do trabalho doméstico". Coluna "Fala a Mulher", *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, jul. 1949, n. 4, p. 3 [EFS, p. 49].
 33. Idem, op. cit.
 34. Maria Nascimento, "Integração da mulher de cor na vida social". *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 9, p. 4, mai. 1950 [EFS, p. 98].
 35. Florestan Fernandes, *O negro no mundo dos brancos*. Difel: 1965, p. 15. Ver também: Roger Bastide, "A imprensa negra do Estado de São Paulo", em Roger Bastide, *Estudos Afro-brasileiros*, São Paulo, 1983, pp. 129-156; Roger Bastide e Florestan Fernandes, *Brancos e negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*, São Paulo, Global, 2008[1a ed. 1955]. Para interpretação alternativa conferir, dentre outros: Anamaria Fagundes e Flávio dos Santos Gomes, "Por uma "anthologia dos negros modernos": notas sobre cultura política e memória nas primeiras décadas republicanas", *Revista Universidade Rural: Série Ciências Humanas, Seropédica*, Rio de Janeiro, EDUR, vol. 29, n. 2, jul. - dez. 2007, pp. 72-87, p. 76-7. Disponível em: <http://www.editora.ufrrj.br/revistas/humanasesociais/rch/rch29n2/72-88.pdf>. Acesso: 27 abr. 2011.
 36. Maria Nascimento, "O Conselho Nacional das Mulheres Negras". Coluna "Escreve a Mulher", *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 7/8, p. 2, mar./abr. 1950 [EFS, p. 86].
 37. Florestan Fernandes, *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Difel, 1965, p. 15.
 38. "Precisa-se de escravas". *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. Rio de Janeiro, n. 6, p. 9, fev. 1950 [EFS, p. 79].

Capítulo 13

Abdias do Nascimento: teatro, revolta e quilombismo na organização do ativismo negro no Brasil

Márcio Macedo

O presente texto visa apresentar o ativista, ator, teatrólogo, intelectual e político Abdias do Nascimento por meio da exposição de fatos relevantes de sua vida pública, a análise de uma peça de teatro e de um conceito político de sua autoria. O pano de fundo é a trajetória intelectual, artística, política e

ativista de Nascimento. As obras a serem exploradas são a peça *Sortilégio* e o conceito de Quilombismo. *Sortilégio* teve influência direta do movimento da *négritude* francófona, surgida entre os anos 1930 e 1940 em Paris e elaborada por intelectuais africanos e caribenhos francófonos vivendo na França nesse período. O conceito de Quilombismo foi desenvolvido por Nascimento durante seu período de autoexílio nos Estados Unidos, entre 1968 e 1981, e tem uma vinculação explícita com o pensamento afrocêntrico que ganhou força no ativismo afro-americano do período pós direitos civis dos anos 1970 e em parte da academia estadunidense, que nesse período começa a formar os primeiros departamentos de estudos afro-americanos.

Tanto a peça de teatro quanto o conceito político são adaptações originais de movimentos ideológicos e estéticos nascidos na diáspora africana do século XX. Abdias do Nascimento viveu em primeira mão momentos decisivos da luta antirracista estabelecida por movimentos negros brasileiros entre 1930 e 1990. Nesse período, ele passou de jovem com pouca ou nenhuma influência nas diretrizes ideológicas do grupo político no qual participava (Frente Negra Brasileira, FNB, anos 1930) à liderança respeitada (Teatro Experimental do Negro, TEN, anos 1940 e 1950) e, posteriormente, articulador internacional e referência histórica para novos grupos (Movimento Negro Unificado, MNU, anos 1970 e 1980), findando sua trajetória como político (congresso e senado nos anos 1980 e 1990). Nesse sentido, em virtude da extensão de sua vida e atuação, faz-se necessário escolher momentos e obras para servirem de objeto de análise que reflitam inflexões do ponto de vista teórico, político-ideológico e estético na trajetória do autor. Assim sendo, o texto está dividido em sete partes mais uma pequena conclusão.

Primeiros Anos (1914-1936)

A trajetória de Abdias do Nascimento é bastante sintomática da forma como vários intelectuais e ativistas negros no Brasil são tratados. Apesar da sua importância como liderança negra histórica, Nascimento é ainda pouco conhecido para além dos círculos intelectuais, acadêmicos e ativistas, vinculados, de uma forma ou de outra, ao estudo, pesquisa e atividade política envolvendo a população negra. Esse fato é indicativo de que, na sociedade brasileira como um todo, pouca importância ainda é dada ao protagonismo negro.

Nascimento nasceu na cidade de Franca, interior do estado de São Paulo, em 14 de março de 1914. Filho de um sapateiro, José Ferreira do Nascimento, e uma doceira, cozinheira e costureira, Georgina Ferreira do Nascimento, ele foi o segundo rebento de uma família de sete filhos. Apesar de pobres, pelo observado em relatos, os Nascimento eram uma família estruturada, que contava com uma rede de contatos abrangente na cidade e possuía certa estabilidade. As relações dos pais com as famílias abastadas da cidade se davam numa perspectiva subalterna, típica do período, mas possibilitou que Nascimento tivesse acesso à educação – algo raro para negros no começo do século XX – e conseguisse terminar o ensino fundamental se tornando contador¹.

Nascimento ingressou no ensino fundamental em 1921, aos sete anos de idade, no Grupo Escolar Coronel Francisco Martins, a primeira escola pública da cidade, fundada em 1905. O início da educação formal de Nascimento se deu um ano após o jurista e professor Antonio de Sampaio Dória dar início a uma série de transformações no ensino público do estado de São Paulo. Essas inovações se consubstanciaram na modernização dos métodos pedagógicos, na obrigatoriedade do ensino público primário e numa melhoria das escolas rurais². Em 1928, Nascimento deu início a seus estudos secundários no curso de contabilidade do colégio Ateneu Francano. De acordo com o ativista, só lhe foi possível estudar nessa escola graças à intervenção da mãe com o prefeito da cidade, que foi responsável por lhe conseguir uma bolsa de estudos. Ele se formaria em contabilidade no ano de 1929.

Ainda no período de estudos no Ateneu Francano, Nascimento visualizaria uma perspectiva de vida distinta da contabilidade. Em razão da forte formação católica obtida em sua família – o pai era um católico fervoroso –, o jovem francano vislumbra a possibilidade de uma vida monástica. De acordo com seu primeiro biógrafo, o guianense Gérard Police, essa alternativa foi considerada novamente em 1935 e em 1943, quando ele cumpria pena na Penitenciária do Carandiru em São Paulo. Ainda de acordo com esse autor, a relação de Nascimento com a Igreja Católica foi estimulada graças a sua participação nas festividades do calendário religioso. Através dessas festividades aconteceram também os seus primeiros contatos com as expressões teatrais³.

Em 1930, contando com apenas 16 anos, Nascimento alistou-se voluntariamente no Exército e se transferiu para a capital do estado, São Paulo, onde serviria no Quartel General (QG) da 2ª Região Militar (Segundo Grupo de Artilharia Pesada), localizado em Quitaúna, atual cidade de Osasco. Por esse agrupamento, Nascimento entrou em combate na Revolução Constitucionalista, em 1932, quando o estado de São Paulo se rebelou contra o governo federal, atuando pelo lado das tropas federalistas, e tomou conhecimento da existência de um pelotão do lado oposto composto somente por negros: a Legião Negra, cujos componentes eram chamados de Pérolas Negras⁴. A experiência de Nascimento no Exército também foi marcada por uma perspectiva de descoberta e integração com o ambiente de classe média, além da aproximação com movimentos políticos daquele período.

1933 representou um ano de grandes descobertas para o jovem Abdias. Nesse ano ele se filiou à Ação Integralista Brasileira (AIB), à época um movimento nacionalista e de faceta direitista bastante influente e popular entre jovens urbanos, oriundos de classe média, católicos e vinculados ao meio militar. No decorrer de sua trajetória, a passagem pela AIB, da qual se desligou em 1937, é sempre levantada pelos analistas de Nascimento como um fato controverso. Também em 1933 o jovem francano passaria a frequentar as atividades da Frente Negra Brasileira (FNB), a mais importante organização negra brasileira daquele período. Por fim, Nascimento ainda ingressa nesse mesmo ano no curso de economia da Escola de Comércio Álvares Penteado, atual Fundação Escola de Comércio Álvares Penteado.

Sua atuação na FNB foi tímida. Nascimento se refere a ela como uma “participação simbólica e espiritual”⁵. Com o fechamento do regime em 1937, todas as instituições políticas são colocadas na ilegalidade, o que leva ao encerramento das atividades da FNB, que havia se transformado em partido político no ano anterior, em 1936. A vivência do jovem francano no Exército, por outro lado, se deu de forma bastante profunda. No início, Nascimento reclama de sua posição subalterna na hierarquia militar como soldado e negro, algo que fazia com que lhe fossem atribuídos apenas trabalhos manuais, sem atenção a seu nível educacional. Com o tempo, porém, o jovem soldado consegue ascender à posição de cabo e instrutor do Tiro de Guerra, posto de prestígio que o coloca em contato com jovens oriundos de uma classe média urbana nascente no Brasil nos anos 1930.

É também no período de Exército que Nascimento conhece Sebastião Rodrigues Alves. Com uma origem familiar e religiosa similar à de Nascimento e também tendo se filiado ao integralismo muito jovem, Alves e Nascimento logo se tornam amigos. Juntos os dois rapazes se aventuram pela cidade de São Paulo, rebelando-se contra a rigidez das estreitas – e muitas vezes justapostas – estruturas de raça e classe da sociedade paulista, insuflados pela energia, radicalidade e espírito aventureiro típicos da juventude. Uma história narrada por Nascimento, até certo ponto cômica, exemplifica bem a forma como a rebeldia e o ludismo eram usados como armas políticas e, ao mesmo tempo, formas de afirmação pessoal e racial.

Um desses casos foi que, em certa ocasião, eu e meu amigo, Sebastião Rodrigues Alves, fomos a um determinado bar que, se bem me recordo, era um tipo de cabaré chamado Danúbio Azul. Nós pretendíamos nos divertir, dançar e aproveitar a noite; mas os donos racistas, ou o gerente, sabe-se lá quem, resolveram proibir a gente de dançar. Muito bem: eu e o Rodrigues Alves já tínhamos uma espécie de código de honra, que era de resolver as questões com a mesma violência com que éramos atingidos. E não deu outra! O Rodrigues Alves puxou o revólver no meio do salão, apontou para a orquestra e ordenou que ela tocasse; depois mirou na direção do gerente, para que ele não se mexesse, e disse que eu ia escolher uma dama para dançar. Como não tinha jeito mesmo, eu aproveitei e soltei os pés no salão, com uma dança que me parecia legal⁷.

Esse aspecto fanfarrão e rebelde de Nascimento e Alves custaria caro aos dois jovens. Em uma noite de fevereiro de 1936, os dois amigos foram impedidos de entrar pela porta da frente do bar Magestic, em São Paulo. De acordo com Nascimento, o motivo para tal procedimento seria o fato de ambos serem negros. Houve uma discussão seguida de pancadaria, em que o porteiro do bar e o delegado de ordem política e social, Dr. Egas Botelho, autoridade que estava presente no bar e endossara tal procedimento, foram agredidos. Após a confusão, Nascimento e Alves fugiram e desapareceram na noite paulistana. Contudo, na manhã seguinte os dois jovens foram delatados. O resultado foi o desligamento de ambos do Exército⁸.

Período de Incertezas e Aventuras (1936-1944)

Ainda no ano de 1936, logo após a sua exoneração do Exército, Nascimento muda-se para o Rio de Janeiro, capital federal à época, indo residir no Morro

da Mangueira. Também transfere o curso de Economia que havia iniciado na Escola de Comércio Álvares Penteado de São Paulo para a Faculdade de Ciências Econômicas no Rio de Janeiro. A rede de apoio constituída por integralistas e o ambiente social da capital federal tiveram impacto direto no processo de formação política e trajetória artística de Nascimento. Figura carismática, ele não demora a estabelecer uma rede de contatos que se tornaria vital durante toda a sua vida e que remontaria em muito ao círculo de amigos que haviam sido integralistas. Na capital federal, Nascimento consegue trabalhar em vários jornais como revisor e fixa-se, enfim, como repórter num jornal integralista chamado O Povo⁹.

Entre os anos de 1937 e 1944, ocorre um crescente envolvimento político de Nascimento, que passa de coadjuvante a figura central na organização de eventos políticos e culturais. As motivações eram seu engajamento nas fileiras do integralismo e o estabelecimento do Estado Novo, que passou a reprimir todos os movimentos políticos. Em 1937 ele interrompe seus estudos de Economia para se matricular na Escola de Cadetes da Reserva. Porém, nesse mesmo ano é preso, junto com outros integralistas, entregando panfletos contra a presença de navios da marinha estadunidense estacionados na Baía de Guanabara com o objetivo de apoiar o recente regime do Estado Novo.

Enviado para a Penitenciária de Frei Caneca, Nascimento trava contato com militantes do Partido Comunista, que haviam participado do levante comunista de 1935 e ali estavam presos cumprindo pena. De acordo com Nascimento, o clima da prisão era de camaradagem e constantes debates políticos. Mesmo considerando as diferentes orientações ideológicas dele em relação aos outros presos, chegaram até mesmo a organizar seminários dentro da prisão. Nesse mesmo ano, em razão de discordâncias internas, ele escreveria uma carta da prisão se desligando do integralismo. Nascimento foi processado e condenado pelo Tribunal de Segurança Nacional (TSN). Quando a pena de seis meses foi decretada, ele já estava na prisão havia cinco meses e foi libertado no mês seguinte, em abril de 1938.

Ao sair da prisão no Rio de Janeiro, Nascimento segue para Campinas, interior de São Paulo, onde organizaria o Congresso Afro-Campineiro em maio daquele ano, no Instituto de Ciências e Letras de Campinas. Esse é o primeiro evento político no qual o ativista tem um papel político importante, atuando junto com seus amigos Aguinaldo de Oliveira Camargo, Agur Sampaio, José Alberto Ferreira, o tipógrafo Jerônimo, entre outros¹⁰. Mesmo tendo uma vida atribulada, Nascimento conseguiu, ainda em 1938, se formar no curso de Economia da Faculdade de Ciências Econômicas, atualmente vinculada à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

Em 1939 Nascimento conhece o sociólogo Alberto Guerreiro Ramos (1915-1982), no Rio de Janeiro. Ramos era baiano e estudante de Ciências Sociais. Assim como Nascimento, fora um católico fervoroso, era ex-integralista e viria a ter um papel bastante ativo no TEN dos anos 1940 e 1950¹¹. Nos anos de 1939 e 1940, Nascimento trabalhou para o Banco Mercantil de São Paulo, abrindo agências pelo interior do estado e, posteriormente, como agente do censo de 1940.

Em 1941, ele retorna ao Rio e passa a fazer parte de um grupo de poetas que se autointitulava Santa Hermandad Orquídea. Após uma noite regada com bebidas e declamações de poesia, o grupo decide empreender uma viagem internacional. O primeiro destino sugerido fora a Europa, mas a eclosão da Segunda Guerra Mundial impedia a aventura. Assim, decidem viajar por países da América do Sul. Começam em Belém e seguem por Manaus, Colômbia, Bolívia, Peru, Argentina, terminando no Uruguai no início de 1943. Na capital do Peru, Lima, Nascimento presencia a encenação de O Imperador Jones, peça do teatrólogo estadunidense Eugene O'Neill (1888-1953), na qual o personagem principal é negro, sendo interpretado por um ator branco com o rosto pintado de preto, o blackface: uma tradição oriunda do teatro burlesco no século XVIII. O ocorrido é narrado por Nascimento como o momento em que teria surgido sua intenção de montar um teatro negro, uma vez que essa estética caricata do negro presenciada no Peru, de acordo com sua visão, devia ter exemplos similares em seu país de origem.

Nascimento retorna ao Brasil em 1943. Ao retornar a São Paulo, tem uma surpresa desagradável: o Exército havia instaurado um processo disciplinar contra ele no período em que esteve fora do país devido à confusão no bar, em 1936, que gerou sua expulsão da instituição militar. Ele é preso novamente e enviado à Penitenciária do Carandiru, em São Paulo¹². Nesse presídio, Nascimento realizou a sua primeira experiência teatral ao montar, junto a internos, o Teatro do Sentenciado, grupo que interpretou uma série de peças dentro do presídio¹³. Ele é libertado no início de 1944 e, imediatamente após sair da prisão, tenta estabelecer contatos na capital paulista para colocar em prática a empreita de um teatro negro. Segundo o autor, por intermédio do escritor Fernando Góes, ele conseguiu ter acesso ao escritor e pesquisador modernista Mário de Andrade (1893-1945) tentando viabilizar seu projeto. Não obtendo sucesso, Nascimento seguiu diretamente para o Rio de Janeiro. Ali, reunido com alguns amigos, fundou o Teatro Experimental do Negro (TEN), em 13 de outubro de 1944.

O Teatro Experimental do Negro (1945-1950)

O Teatro Experimental do Negro (TEN) foi fundado tendo em vista uma concepção ampla de companhia teatral. O intuito era uma espécie de politização da cena teatral por meio do questionamento da ausência de atrizes e atores negros nas peças encenadas na cenografia brasileira. Vale lembrar que esse é um contexto de renovação do teatro brasileiro e o TEN se fazia acompanhar de outros grupos que revitalizaram a cena teatral do Distrito Federal.

A inexistência no Brasil de um teatro de vanguarda até o início dos anos 1940 é constatada por Victor Hugo Pereira em sua análise sobre o TEN. De acordo com esse autor, o projeto de renovação cultural trazido pelo movimento modernista nos anos 1920 havia sido apropriado e implementado de maneira oficial pelo Estado Novo com relativo sucesso no que diz respeito à literatura e à música. Era anseio de parte da intelectualidade afinada com as tendências modernistas de que esse processo também viesse a ocorrer nas artes cênicas. Na interpretação de Pereira, faltava “às artes cênicas, manifestações que pudessem ser apoiadas como parte do projeto de

criação da cultura brasileira moderna que se impunha na gestão do ministro Gustavo Capanema à frente do Ministério da Educação e Saúde”¹⁴. Samira Campedelli argumenta que o processo de modernização do teatro teve início com a deflagração da Segunda Guerra Mundial. De acordo com esta autora, vários profissionais do ramo, sintonizados com as técnicas de montagem mais contemporâneas, aportaram no Brasil fugindo do conflito e do nazismo que assolava a Europa. Alguns exemplos são os casos de Giani Rato, Adolfo Celi e Maurice Vaneau¹⁵.

A mudança nas artes cênicas brasileiras viria de fato em 1943, através da encenação da peça *Vestido de Noiva*, escrita por Nelson Rodrigues (1912-1980). A montagem teve a direção do polonês Zbigniew Ziembinski, que trabalhou com o grupo Os Comediantes. Zimba, como passou a ser chamado no Brasil, era um especialista em iluminação e encenação com formação expressionista. É justamente na encenação da peça de Rodrigues que nasce a moderna dramaturgia brasileira, na qual a figura do diretor passa a ter destaque e centralidade. O cosmopolitismo do Rio de Janeiro nos anos 1940, somado às mudanças que começam a ocorrer na cena teatral carioca a partir de 1943, criaram um contexto favorável e receptivo ao estabelecimento do teatro negro concebido por Nascimento.

Porém, nem tudo eram flores. Determinados setores da intelectualidade carioca viam na proposta de um teatro negro uma ameaça ao ideário vigente na época de mistura de raças e não existência de racismo no Brasil. Um artigo publicado em 17 de outubro de 1944 no jornal *O Globo* criticava o projeto e pode ser tomado como uma síntese dessa via de interpretação. Nas palavras do jornal:

Uma corrente defensora da cultura nacional e do desenvolvimento da cena brasileira está propagando e sagrando a ideia de formação de um teatro de negros, na ilusão de que nos advenham daí maiores vantagens para a arte e desenvolvimento do espírito nacional. É evidente que semelhante lembrança não deve merecer o aplauso das figuras de responsabilidade, no encaminhamento dessas questões, visto não haver nada entre nós que justifique essas distinções entre cena de brancos e cena de negros, por muito que as mesmas sejam estabelecidas em nome de supostos interesses da cultura.

Mais adiante, o texto concluía afirmando que atitudes como esta levariam à segregação racial:

Sem preconceitos, sem estigmas, misturados e em fusão nos cadinhos de todos os sangues, estamos construindo a nacionalidade e afirmando a raça de amanhã. Falar em defender teatro de negros entre nós é o mesmo que estimular o esporte dos negros, quando os quadros das nossas olimpíadas, mesmo no estrangeiro, misturam todos, acabar criando as escolas e universidades dos negros, os regimentos de negros e assim por diante¹⁶.

Críticas e ataques similares a esse marcariam toda a história de existência do TEN e de suas iniciativas. Por trás desses posicionamentos, estava a dificuldade de conceber a existência de racismo no Brasil em decorrência da força da noção de democracia racial existente à época.

Por outro lado, o carisma e a habilidade de Abdias do Nascimento em estabelecer contatos também se configuraram em fatores decisivos para o estabelecimento do teatro negro. Em pouco tempo atuando como agitador cultural, Nascimento se tornaria íntimo de figuras como o jornalista, escritor e teatrólogo Nelson Rodrigues, o romancista e diplomata de carreira Pascoal Carlos Magno (1906-1980) e chegou a se reunir com o ditador Getúlio Vargas, visando a liberação do Theatro Municipal para a estreia do TEN.

A primeira peça montada exclusivamente pelo teatro negro foi O Imperador Jones e ocorreu em 8 de maio de 1945, justamente na noite em que se comemorava a vitória dos Aliados na Segunda Guerra Mundial. A encenação se deu no Theatro Municipal do Rio de Janeiro, o que trouxe uma faceta de grandiosidade ainda maior ao evento. A maioria das atrizes e atores negros recrutados por Nascimento era constituída de operários, domésticas e outras categorias de trabalhadores manuais que haviam tido aulas de iniciação artística e cultural dadas pelo teatro negro.

Nascimento escolheu Imperador Jones pela sua complexidade, estética e valor simbólico. Queria provar à sociedade que negros humildes eram capazes de encenar uma obra que constava no cânone da moderna dramaturgia ocidental. A peça de O'Neill narra a história de Brutus Jones, um negro norte-americano que viveu boa parte de sua vida trabalhando como cobrador nos trens de companhias ferroviárias. Nesse meio, ele conviveria com os mais diversos tipos sociais, desde bandidos, trapaceiros e prostitutas até os magnatas que cruzavam o país para cuidar de negócios. Após um tempo encarcerado numa prisão, Jones se refugia numa pequena ilha das Antilhas, onde, se utilizando de truques e da esperteza aprendidos no meio ferroviário e na marginalidade em que vivera anteriormente, consegue chegar ao poder e se auto declarar imperador. Passado algum tempo, uma revolta é deflagrada pelos nativos e Jones, com vistas a deixar a ilha, se refugia na floresta tropical. Ao implementar seu plano de fuga, mas perdido e imaginando-se perseguido, ele vivencia uma crise existencial mediante o terror de ser capturado pelos que havia governado e enganado. É sugestiva uma das qualificações dadas à peça pelo crítico estadunidense John Gassner, ao afirmar que ela é “um panorama social fornecido pela rememoração, feita pelo personagem Jones, das experiências e sofrimentos de sua raça”¹⁷.

A contribuição do TEN à cena artística nacional se deu de várias formas. O grupo foi a primeira experiência negra de teatro erudito no Brasil. Também foi no TEN que atrizes como Ruth de Souza e Léa Garcia, a dançarina Mercedes Batista e o ator e escritor Haroldo Costa fizeram suas estréias. Assim sendo, a companhia foi muito mais do que um grupo teatral composto somente por negros. Além da parte artística, com várias peças centradas na temática racial, organizou concursos de beleza e artes plásticas, promoveu intensa agitação político-social através de conferências, congressos, seminários, cursos de alfabetização e iniciação artístico-cultural para negros, editou um jornal intitulado Quilombo e publicou quatro livros¹⁸. Entre 1944 e 1968, período de sua existência, constam mais de cinquenta atividades realizadas¹⁹.

Dos eventos políticos organizados pelo TEN, merecem destaque a Convenção Nacional do Negro, ocorrida em São Paulo em 1945 e que lançou o documento “Manifesto à Nação Brasileira”, com uma série de reivindicações a serem debatidas na constituinte de 1946. Entre as demandas incluídas no manifesto estavam: a necessidade de se tornar “o preconceito de cor e de raça” um “crime de lesa-pátria”, a explícita referência na constituição à origem étnica do povo brasileiro, a reivindicação de bolsa de estudos para os que não possuíam recursos para arcar com sua educação – que analistas contemporâneos entendem como a primeira proposta de ações afirmativas no Brasil –, entre outras²⁰.

Já o I Congresso do Negro Brasileiro foi realizado em 1950²¹. Nesse evento, Nascimento e seu grupo buscaram incorporar o papel de liderança através da construção de uma frente antirracista junto a intelectuais brancos e negros, ativistas negros de diversas matizes ideológicas e políticos brancos progressistas. Contudo, no decorrer do conclave, uma série de conflitos evidenciou incompatibilidades entre os grupos e o resultado foi o rompimento do projeto visualizado por Nascimento. A seguir examinaremos em detalhe o congresso, o conceito de “négritude” e a peça Sortilégio.

O Congresso, a Négritude e o Mistério Negro (1950-1951)

Abdias do Nascimento e seu grupo depositavam uma grande esperança no I Congresso do Negro Brasileiro, evento organizado pelo TEN e planejado desde 1948. Tendo o formato de um seminário que aliava objetivos políticos e acadêmicos, o conclave colocava-se como continuidade dos I e II Congressos Afro-Brasileiros realizados em Recife e Salvador em 1934 e 1938, respectivamente. Organizados por Gilberto Freyre e Edison Carneiro, esses eventos eram vistos por Nascimento e seu grupo como ocasiões em que a população negra e suas manifestações culturais tinham se tornado objetos de interesse para intelectuais e pesquisadores. Entretanto, o ativismo negro não havia participado deles, o que levava ao fato de os negros e suas produções culturais terem servido apenas como objeto de estudo de uma intelectualidade alienada de seus problemas sociais, políticos e econômicos mais urgentes.

Nesse sentido, o I Congresso do Negro Brasileiro se prestava a dar continuidade ao trabalho iniciado nos congressos acadêmicos da década de 1930, mas de forma mais pragmática. Buscava-se reafirmar as bases sobre as quais a frente antirracista e pró-elevação econômica, política e cultural do negro, organizada por Nascimento, estava assentada, a saber: uma nova liderança negra comprometida com a integração da população afro-brasileira nos vários setores da sociedade brasileira, e a afirmação de um projeto de nação mestiço que levaria a uma democracia racial efetiva. A concepção de uma democracia racial negra era entendida pelo ativismo negro, vinculado a Nascimento, como um pacto político que levaria à gradativa inserção da população negra na sociedade de classes, corrigindo assim distorções históricas que remetiam a uma abolição incompleta. Ou seja, era necessária uma Segunda Abolição, pensamento bastante influente nos meios integralistas dos quais Nascimento era oriundo²².

Nascimento era à época um leitor atento do pensamento de antropólogos como Arthur Ramos (1903-1946) e Gilberto Freyre (1900-1987). Dos dois, Freyre era o mais influente no contexto dos anos 1930 e 1940, pois havia escrito em 1933 o livro que viria a se tornar um clássico do pensamento social brasileiro: *Casa Grande & Senzala*. O livro do intelectual pernambucano era um ensaio sobre o Brasil colonial que se contrapunha às interpretações racistas sobre a constituição da sociedade brasileira vigente em fins do século XIX e início do XX em parte da intelectualidade brasileira. Ao inverter a base da análise do elemento “raça” para “cultura” em seu livro, Freyre interpretava de forma positiva a contribuição “cultural” dos grupos de origem africana à formação da cultura e sociedade brasileiras, algo visto até aquele momento como negativo.

Nesse mesmo diapasão, Freyre sumarizou posteriormente a noção de “democracia racial”, ou seja, a idéia de que no Brasil a “raça” teria um papel menor na organização de nossa sociedade. Esse imaginário tornou-se hegemônico nos anos 1940, por conta de uma valorização da noção de democracia como forma de regime político no Pós Segunda Guerra Mundial e ainda devido à experiência de racismo e segregação contra negros nos Estados Unidos. Assim sendo, o Brasil forneceria um exemplo de sociedade na qual “raça” não gerava problemas estruturais no acesso e distribuição de bens materiais e simbólicos. Desse modo, os problemas vividos pela população negra – e mesmo o preconceito racial denunciado por ativistas – seriam circunstanciais, regionalmente localizados e produtos de uma abolição incompleta, mas de forma alguma estruturais. Nesse contexto, a proposta visualizada por Nascimento de uma frente pró melhoria da situação do negro visava corrigir problemas pontuais, efetivando assim a estruturação de uma democracia racial de fato.

O I Congresso Brasileiro do Negro ocorreu na sede da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), no Rio de Janeiro, entre 28 de agosto e 2 de setembro de 1950. Ao todo foram apresentados 35 trabalhos. O público participante e ouvinte era constituído basicamente por intelectuais, ativistas, políticos e pesquisadores. Os trabalhos do conclave correram de forma tranquila até 1º de setembro. Nesse dia, porém, Ironides Rodrigues (1923-1987), jovem negro aspirante a escritor e vinculado ao TEN, apresentaria sua tese intitulada “Estética da Negritude”, influenciado pelo movimento literário da negritude francófona. Para entendermos a proposta de Rodrigues é necessário considerar o movimento de poetas africanos e caribenhos radicados na França da década de 1930.

Em 1932, no Quartier Latin, bairro universitário de Paris, surge a revista *Légitime Défense*. O periódico teve apenas um número, patrocinado por estudantes negros oriundos do Caribe e da África francófona. Alguns deles eram Léro, René Mevil, Jules Manera e outros. A proposta principal da revista era a defesa de uma literatura negra que assumisse a ascendência racial de seus escritores. Dois anos depois foi criado outro periódico: *L'Étudiant Noir*. Os artigos apresentados nesse último veículo sofriam influência do surrealismo e do comunismo, além de propagar ideologias de volta às raízes africanas. O antropólogo Kabengele Munanga afirma que o surrealismo e o comunismo vinham despojados de seu caráter doutrinal e eram utilizados como ferramentas ou técnicas. Os organizadores do

periódico eram o martiniquense Aimé Césaire (1913-2008), o guianense Léon Damas (1912-1978) e o senegalês Léopold Sédar Senghor (1906-2001). Césaire foi o criador da palavra *négritude*, correlativa de *noir* (negro) e que tem sentido negativo em francês. O jovem intelectual definia o termo *négritude* a partir de três palavras: fidelidade, identidade e solidariedade. Fidelidade na ligação com a terra mãe, a África. Identidade consistia na disposição em assumir positivamente e de maneira orgulhosa a condição de negro. E, por fim, solidariedade como sentimento que secretamente ligaria todos os negros do mundo uns aos outros. Para Kabengele Munanga, “a *négritude* nasce de um sentimento de frustração dos intelectuais negros por não terem encontrado no humanismo ocidental todas as dimensões de sua personalidade. Neste sentido, ela é uma reação, uma defesa do perfil cultural do negro”²³.

Ironides Rodrigues sofreu grande influência da *négritude*. No jornal editado pelo TEN, Quilombo, ele traduzira do francês para o português *Orphée Noir*, texto do filósofo francês Jean Paul Sartre (1905-1980) que serviu de introdução à coletânea de poesias *La Nouvelle Poésie Negre et Malgache*, publicada em 1948 e responsável por colocar os autores da *négritude* em evidência²⁴. A introdução de Sartre foi um breve resumo do significado e proposições do movimento literário e político. Por fim, Rodrigues também era um leitor assíduo da revista *Présence Africaine*, periódico que veiculava a produção de intelectuais e artistas associados ao movimento.

A tese de Rodrigues, “*Estética da Negritude*”, sugeria uma valorização da noção de pertencimento racial e de elementos culturais associados à África²⁵. Propunha-se a exaltação de uma “alma negra” que remeteria a uma subjetividade própria dos negros na sua percepção do mundo. Essa proposta foi lida por parte do grupo participante do congresso como uma espécie de (re)elaboração de um pensamento racial. O resultado foi que o conceito de *négritude* teve papel deflagrador de divergências entre os vários grupos participantes do evento através de uma polêmica em torno da noção de raça e, conseqüentemente, ameaçando o projeto de nação mestiça consubstanciado na noção de democracia racial. O conflito também trouxe à tona uma polarização entre grupos oriundos da esquerda nacionalista e outros de orientação reformista e populista, que tinham maneiras distintas de entender a problemática racial. Rodrigues, Nascimento e quase todo o TEN estavam nesse último grupo e o embate resultou no fracasso do congresso e das aspirações de Nascimento²⁶.

As propostas da *négritude* tiveram um impacto e influência bastante grandes no ativismo negro do TEN, leia-se aqui Guerreiro Ramos, Ironides Rodrigues e Abdias Nascimento²⁷. Contudo, se nos dois primeiros, desde 1949, já havia vários textos que evidenciam ou sugerem as reelaborações que estes fizeram do conceito, em Nascimento só veremos isto em 1951, quando o ativista escreve a peça *Sortilégio, Mistério Negro*²⁸. Apesar de terminar o texto em janeiro do ano referido, a peça só viria a ser encenada em agosto de 1957, em virtude da censura.

A peça tem como personagens principais Emanuel, Efigênia e Margarida, respectivamente, um advogado negro, sua ex-namorada negra e sua esposa branca. Completam o elenco um coro de três iaôs (filhas de santo) e mais

três orixás: Exu, Iemanjá e Omolu. Resumidamente, o enredo da peça conta o drama de Emanuel, advogado negro bem sucedido e totalmente assimilado aos valores e crenças da cultura ocidental. A encenação tem início com as iaôs preparando uma oferenda para Exu. Logo em seguida entra o advogado negro que fugia da polícia após ter assassinado a esposa branca que o traía. Caminhando por um local afastado, ele tropeça no padê de Exu. Embriagado pouco a pouco pela cachaça que fazia parte da oferenda, somada à tensão de ter a polícia em seu encalço, Emanuel passa a ter visões que mesclam aparições dos orixás e sua vida de forma retrospectiva. No passado, ele havia abandonado Efigênia e se casara com Margarida, loura, branca, que o abordava constantemente pelas ruas ainda na época do namoro com Efigênia. Na noite de núpcias, descobrira que a noiva já não era mais virgem e que se casara com ele somente para limpar a honra da família. Efigênia, por sua vez, tinha a ambição de ser uma bailarina famosa e, devido a esse objetivo, se entregou virgem a um homem branco aos 17 anos enquanto namorava Emanuel. Posteriormente, o sonho de se tornar bailarina é abandonado e Efigênia acaba tornando-se prostituta, como se a Pomba Gira (Exu) tivesse possuído o seu corpo em castigo por renegar suas origens e tentar limpar o sangue negro se entregando a um homem branco. As alucinações vividas por Emanuel fazem com que ele estabeleça diálogos com a ex-namorada e com a esposa assassinada, que, conjuntamente às aparições dos orixás, levam o advogado a refletir sobre a sua vida, questionando os valores culturais e religiosos por ele absorvidos. Ao final da peça, o advogado recusa a cultura ocidental por meio da atitude simbólica de se despir das roupas que trajava, e afirma o universo e a cultura afro-brasileira gritando os nomes de sete Exus. Nesse momento, as filhas de santo o matam, atravessando-lhe a lança de Exu²⁹.

Nas palavras do sociólogo Florestan Fernandes (1966), Sortilégio alcança o que o filósofo francês Jean Paul Sartre chamou de negritude objetiva: a valorização da experiência humana e de suas fontes psicológicas, sociais e culturais no mundo do negro³⁰. Para Fernandes, a peça pode ser entendida como o paradigma ideológico a ser seguido pelos movimentos negros contemporâneos via politização da cultura negra, buscando criar processos identitários que serviriam de plataforma para a atuação política e luta antirracista. Emanuel é o advogado negro bem-sucedido que é castigado pelos orixás por renegar a sua ancestralidade e cultura, ao se vincular a um projeto de embranquecimento que envolvia o casamento interracial e incorporação de valores ocidentais sem nenhuma perspectiva crítica.

A peça escrita por Nascimento pode ser interpretada como a incorporação da estética vigente no projeto da négritude francófona, via rejeição do mulatismo presente no ideário de nação baseado no mito das três raças e nos projetos políticos pertinentes ao conceito de “democracia racial”. A intelectualidade e ativismo do TEN (Nascimento, Guerreiro Ramos, Ironildes Rodrigues, entre outros) foram formados dialogando teoricamente e sofrendo a influência de autores como Arthur Ramos e Gilberto Freyre. Nos anos 1950, a democratização do país pós Estado Novo e as ondas de industrialização, urbanização e mobilidade social sinalizavam que o “problema do negro” poderia ser resolvido com o avançar da democracia e da sociedade capitalista amparados na liderança de uma elite negra que representava, planejava e negociava os interesses da população afro-

brasileira. Esse projeto teve o início de seu rompimento no I Congresso do Negro Brasileiro em 1950, e o ideário presente de forma semiótica no enredo de Sortilégio apresentava a proposta a ser seguida dali em diante pelo movimento negro: a incorporação de uma cultura negra e a valorização identitária como plataformas da organização política.

Eleições, Revolta e Democracia Racial como “Mito” (1952-1968)

Apesar do fracasso de sua “frente antirracista” no congresso, Nascimento continuou atuando na posição de liderança negra juntamente com seu grupo no TEN. No ano seguinte ao congresso, 1951, Getúlio Vargas ratificaria a Lei nº 1.390, que ficaria conhecida pelo nome de seu proponente, o deputado federal Afonso Arinos. Essa foi a primeira legislação antirracista no Brasil e que estabelecia a prática do preconceito racial como crime, prevendo sanções penais àqueles que a violassem. Posteriormente a lei ficaria conhecida por sua ineficiência e dificuldade de ser aplicada, mas, no período, constituía uma espécie de vitória do movimento negro que reivindicava essa medida já em 1945, como se pode notar no manifesto da Convenção Nacional do Negro.

Desde os anos 1930, com a FNB em São Paulo, já havia um debate acalorado na sociedade brasileira sobre a existência ou não de preconceito racial no país. Ativistas negros, em geral, divergiam no que diz respeito à forma e à causa, mas eram unânimes em afirmar a existência de preconceito que articulava de maneira peculiar raça, cor e classe, gerando discriminações. Durante sua atuação como jornalista no jornal Diário Trabalhista a partir de 1946, Nascimento possuía a coluna “Problemas e Aspirações do Negro Brasileiro”. Naquele ano, ele utilizou esse espaço no jornal para realizar uma enquete que questionava intelectuais, pesquisadores, políticos e cidadãos comuns negros e brancos sobre a existência ou não do preconceito racial entre a população brasileira. A coluna também tinha a função de dar visibilidade e construir legitimidade para Nascimento e seu grupo como lideranças negras sintonizadas com as novas formas de se pensar a problemática da população afro-brasileira³¹. O trabalho de Nascimento no periódico evidenciava sua aproximação um pouco ambígua com as bases trabalhistas, representadas no Partido Trabalhista Brasileiro (PTB), sigla partidária do ex-ditador Vargas e com grande inserção entre as classes trabalhadoras.”

A entrada de Nascimento na vida política institucional só viria de fato seis anos mais tarde e não pelo PTB. “Não vote em branco, vote no preto”: esse foi o slogan utilizado por Nascimento em sua campanha ao cargo de vereador do Rio de Janeiro, Distrito Federal, em maio de 1952. Seu partido era uma legenda minoritária e pouco conhecida: o Partido Social Trabalhista (PST). Nascimento, apesar de sua popularidade, não conseguiu se eleger. Entretanto, sua campanha pode ser reconhecida como uma das primeiras candidaturas que propunha o voto racial, ou seja, o voto baseado em características de pertencimento racial/étnico dentro da população negra no Brasil.

Da metade da década de 1950 até 1968, as atividades do TEN diminuíram. Mesmo assim, Nascimento não deixou de se envolver em polêmicas.

Exemplo disso foi o concurso Cristo Negro, em abril de 1955. A iniciativa teria partido do sociólogo Guerreiro Ramos e propunha um concurso de pinturas que premiaria a melhor reprodução de Jesus Cristo com fenótipo negróide. O argumento de Ramos era o de que não havia dúvida de que o Messias havia sido um homem de pele escura, sendo necessário desconstruir sua imagem eurocêntrica. O concurso foi realizado em conjunto com a revista Forma e em apoio às comemorações do XXXVI Congresso Eucarístico Internacional, realizado no Rio de Janeiro naquele ano. Várias personalidades, figuras eclesiásticas e cidadãos comuns se revoltaram com a proposta do TEN.

Em 1957, a peça Sortilégio foi liberada pela censura e sua primeira montagem se deu em agosto no Rio de Janeiro. Ainda nesse ano, Nascimento frequentou aulas de um curso organizado por Guerreiro Ramos no Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), obtendo um diploma em Sociologia ao apresentar a monografia “Valor Sociológico do Teatro Experimental do Negro”. Em 1961, o ativista foi convidado pela Casa de Las Américas, instituição do governo cubano, para uma visita ao país caribenho. Lá ele montaria uma exposição de fotos e faria uma conferência sobre o TEN na biblioteca dessa organização. Nascimento retornaria à Cuba numa segunda visita em 1963. Em 1962, o ativista tenta novamente a disputa política se candidatando a deputado estadual, dessa vez pelo PTB. Novamente é derrotado. Ainda nesse ano ele participa como ator do filme de Leon Hirszman Cinco Vezes Favela, no episódio dirigido pelo então jovem cineasta Cacá Diegues, intitulado “Escola de Samba Alegria de Viver”.

Em 1964 instaura-se no país um período de progressivo fechamento democrático por conta do golpe militar e a maioria dos movimentos sociais começa a sofrer repressão política e policial. A situação torna-se ainda mais complexa e dramática em 1968, com o estabelecimento do Ato Institucional Número 5 (AI-5), que acabava com as liberdades civis, revogando o direito ao habeas corpus para crimes políticos, estabelecendo a censura entre outras medidas repressivas.

O golpe também gerou uma inflexão política entre a esquerda nacionalista e o populismo trabalhista. Se os primeiros buscavam resolver o problema das desigualdades sociais pela via revolucionária, os últimos entendiam que a solução desse problema se daria pelo viés reformista. Era dentro desta última perspectiva que as lideranças do TEN se posicionavam e, nesse aspecto, a noção de “democracia racial” como possibilidade futura a ser alcançada ainda se colocava como central, mesmo que progressivamente questionada. A ditadura militar, contudo, tornou oficial a imagem do Brasil como um país sem conflitos raciais e étnicos, impossibilitando assim a efetivação da proposta da democracia racial pela via política, o que romperia em definitivo o que o sociólogo Antonio Sérgio Guimarães definiu como “pacto da democracia racial”³².

Foi justamente no ano de 1968 que o TEN realizou o lançamento de sua última publicação, o livro O Negro Revoltado, cujo título faz referência à influência do pensamento do filósofo e escritor francês Albert Camus (1913-1960) sobre o ativista. Na introdução do livro, que reúne as teses do congresso de 1950, Nascimento mostrará a incorporação de duas novas

noções ao seu pensamento e que, somando-se ao conceito de négritude, passam a dar o tom de sua atuação a partir daquele momento. De acordo com Guimarães, “há duas noções, oriundas do mundo francófono, ambas bastante desenvolvidas por Albert Camus, que encontraram eco nos escritos de Abdias do Nascimento dos 1960 e que passaram despercebidas pela literatura especializada até o momento”. Ele refere-se às “noções de resistência e revolta, bastante presente nas ideologias que informaram a descolonização da África francesa”³³.

Para além dessas novas influências, o texto escrito por Nascimento para a introdução de *O Negro Revoltado* sistematiza as atividades e polêmicas nas quais o autor estivera envolvido até aquele momento e suas filiações teóricas e políticas são explicitadas. Fato importante é que a noção de democracia racial passa a ser um ponto fundamental de crítica de Nascimento, uma vez informado pelas análises do sociólogo paulista Florestan Fernandes. Nesse momento ocorre por parte dos ativistas negros uma apropriação do conhecimento produzido pelo Projeto UNESCO sobre o sistema de relações raciais vigente no país.

O projeto consistiu numa série de pesquisas ocorridas no Brasil nos anos 1950 e financiada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). A importância desse conjunto de pesquisas se deu por elas terem contribuído para a mudança na percepção a respeito das relações raciais no Brasil, até aquele momento frequentemente vistas como desprovidas de conflitos ou problemas raciais³⁴. Nascimento seria bastante influenciado pelas análises de Roger Bastide e Florestan Fernandes que deram início ao que ficaria conhecido no meio acadêmico brasileiro como a produção da Escola Paulista de Sociologia. Florestan Fernandes, numa obra de 1965, que se colocava como uma continuidade dos estudos da UNESCO, contestava a noção vigente de democracia racial e a interpretava como um “mito” a partir da formulação marxista de mito como “falsa ideologia”, ou seja, uma representação fantasiosa da realidade que mascara e justifica formas de opressão/exploração de um grupo sobre outro³⁵. Nesse sentido, a democracia racial brasileira ou a possibilidade dela seria uma falácia.

Auto-Exílio, Quilombismo e MNU (1968-1981)

Ainda em 1968, Nascimento recebe o convite de uma instituição norte-americana, Fairfield Foundation, para visitar os Estados Unidos por um mês. Ele embarca para Nova York em outubro. Faz várias conferências nessa cidade e, quando o período de um mês se encerra, decide permanecer nos EUA. É por conta dessa decisão pessoal e autônoma que Nascimento sempre se referia aos treze anos que viveu no país norte-americano como um “autoexílio”, buscando se diferenciar daqueles que haviam sido forçados a deixar o Brasil por conta do endurecimento do regime militar. Além disso, havia a possibilidade de desenvolver atividades de militância política no exterior.

No período que permaneceu nos EUA, Nascimento militou, começou a pintar, lecionou em universidades e participou de inúmeros debates, conferências, festivais, seminários e congressos nas três Américas, Caribe,

Europa e África. Tornou-se, assim, o primeiro ativista negro brasileiro de circulação internacional. Sua chegada aos EUA se deu num contexto de inflexão do protesto negro norte-americano. Líderes do porte de Malcolm X (1925-1965) e Martin Luther King Jr. (1929-1968) haviam sido assassinados recentemente e o movimento pelos direitos civis, embora vitorioso graças ao fim da segregação no sul dos EUA, como resultado direto de sua atuação, começava a enfrentar dificuldades de organização e recrutamento de novos adeptos, diante do contexto político e racial diferenciado de fins da década de 1960 na sociedade norte-americana.

Emergiam com força nesse momento ideologias como o Black Power e novas organizações revolucionárias que propagavam propostas de autonomia das comunidades negras, além do uso da violência e armas como formas de autodefesa contra o Estado conivente com o racismo. O exemplo mais concreto desse novo tipo de grupo era o Black Panthers Party, que viria a ter uma grande influência sobre a juventude negra pobre residente em grandes metrópoles. Nascimento estabeleceu contatos com figuras intelectuais e políticas importantes desse período, como o escritor e ativista Leroi Jones (Amiri Baraka) e o ativista Bobby Seale, co-fundador, junto com Huey P. Newton, do primeiro grupo Black Panther em Oakland, Califórnia (1966)³⁶. Apesar de todos os contatos e do período longo passado nos EUA, Nascimento afirmava que sua visão sobre as relações raciais no Brasil não tinha se alterado em virtude de seu contato com os patrícios norte-americanos³⁷.

É justamente nesse período de “autoexílio” que Nascimento passa a ter uma produção intelectual mais consistente, com a elaboração e a publicação de artigos e livros de forma mais sistemática. Isso ocorreu também por conta dos cargos de professor que possibilitavam sua sobrevivência financeira no país da América do Norte. Depois de atuar como conferencista visitante na School for Dramatic Arts da Yale University e trabalhar como professor do centro de humanidades da Wesleyan University, Nascimento foi convidado para um cargo de professor associado na The State University of New York (SUNY), localizada na cidade de Buffalo. Ali permaneceria até 1981, saindo na condição de professor titular. Ainda consta nesse período uma passagem sua como professor visitante na Obafemi Awolowo University, em Ile-Ife, Nigéria, entre 1976 e 1977.

Foi também em sua estada nos EUA que Nascimento desenvolveu o conceito de Quilombismo, em fins dos anos 1970. De acordo com o autor, esse termo poderia ser entendido como “um conceito científico emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira”³⁸. Ele foi proposto como um sistema econômico, político e social elaborado a partir de uma releitura da história do Brasil, partindo da história e da epistemologia de funcionamento e organização dos quilombos e outras instituições negras brasileiras.

A noção de Quilombismo elaborada por Nascimento tem como base elementos teóricos vindos do pan-africanismo e de uma visão afrocentrada de história, aliados a ideologias de crítica ao capitalismo e ao imperialismo como o marxismo nacionalista vislumbrado em parte pela esquerda brasileira nos anos 1960. O pan-africanismo estabelece uma espécie de luta conjunta contra o racismo por parte das várias populações negras dispersas

pelo mundo por conta da escravidão negra e que eram ligados por um histórico de opressão. Seus expoentes mais conhecidos foram o ativista jamaicano Marcus Garvey (1887-1940), responsável por uma versão mais popular de pan-africanismo, e o sociólogo afro-americano W.E.B. Du Bois (1868-1963), que organizou vários congressos pan-africanos no começo do século XX e se colocava como uma perspectiva menos demagógica da proposta³⁹. O afrocentrismo tem como seu principal expoente o historiador senegalês Cheikh Anta Diop (1923-1986) e corresponde a uma releitura da historiografia ocidental em que o Egito – e não a Grécia – é visto como o berço de todo o conhecimento. Os habitantes do Egito antigo seriam, nessa perspectiva, negros.

Assim sendo, o “Quilombismo” é uma reelaboração do pan-africanismo e do afrocentrismo para as terras brasileiras. Nascimento se apropria da representação e do histórico de várias instituições negras brasileiras – quilombos, escolas de samba, clubes recreativos, irmandades religiosas, terreiros de candomblé, entre outras – no sentido de oferecer uma alternativa de organização e funcionamento ao capitalismo e ao imperialismo, sistemas causadores da pobreza e exclusão dos negros ao redor de todo o mundo. O Quilombismo se utilizaria dos valores disseminados dentro dessas instituições negras, como o comunalismo e o igualitarismo, para forjar essa via alternativa.

Durante sua estada no exterior, Nascimento se transformou numa espécie de articulador internacional do movimento político de negros brasileiros. Suas falas e intervenções nos eventos em que participava eram orientadas por uma crítica à ideia de democracia racial, propagandeada pelo governo brasileiro no exterior, e a denúncia das desigualdades entre negros e brancos no Brasil produzidos pelo racismo local. Em diversas ocasiões, ele se envolveu em polêmicas e conflitos com representantes do governo brasileiro e o Itamaraty chegou a cancelar seu passaporte brasileiro.

Na segunda metade da década de 1970, o Brasil viu ressurgir uma série de instituições e movimentos sociais na sociedade civil que se organizavam por causas específicas, mas que naquele momento reuniam seus esforços por um objetivo em comum: a redemocratização do país. O movimento negro estava nesse bojo e no dia 7 de julho de 1978 um ato público realizado em frente ao Teatro Municipal de São Paulo marcou o surgimento do movimento negro contemporâneo, corporificado no Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial (MUCDR), posteriormente Movimento Negro Unificado (MNU).

De acordo com a socióloga Flávia Rios, a violência policial contra negros e a prática de discriminação racial foram pontos preponderantes para a formação do MNU. Esses problemas tomaram forma dias antes da manifestação com o assassinato do primo de um dos ativistas e a discriminação contra atletas negros num clube de elite de São Paulo. Para a autora, esses “eventos foram decisivos para impulsionar a atividade pública nas escadarias do Teatro Municipal”⁴⁰.

Nascimento, legitimado como uma liderança histórica, estava presente ao ato e teve papel importante na organização do MNU, mesmo considerando

as diferenças ideológicas que se colocavam entre ele e as novas lideranças negras, boa parte delas oriundas de movimentos sociais de esquerda. Em 1981, depois de um período de treze anos vivendo nos Estados Unidos, Nascimento retornaria ao Brasil para dar início a sua fase de atuação como político negro.

Abdias do Nascimento: o político e a liderança reconhecida (1981-2011)

No ano de 1982, Nascimento disputou as eleições concorrendo ao cargo de deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT). Nascimento é eleito como suplente, assumindo o cargo de deputado federal após o então eleito governador Leonel Brizola convocar dois deputados eleitos de seu partido para assumir secretarias do estado do Rio de Janeiro.

Posteriormente, em 1990, Nascimento concorreu à vaga de senador pelo Rio de Janeiro pelo PDT e foi eleito suplente. Passaria a ocupar o cargo de forma definitiva de 1997 a 1999, em decorrência do falecimento do senador Darcy Ribeiro. Seus mandatos, tanto de deputado federal como de senador, foram marcados por uma defesa intransigente das causas relacionadas às populações negras do Brasil. Essa atitude muitas vezes gerou conflitos e desentendimentos com seus colegas das duas casas, uma vez que a maioria dos políticos dessas instituições, ainda nos anos 1980 e 1990, era informada por um imaginário de democracia racial e ausência de racismo no país, representações que Nascimento buscava desconstruir e combater.

Nos períodos de entremeio e posterior a seus mandatos políticos, Nascimento presidiu várias secretarias e comissões vinculados às causas da população negra e dos direitos humanos no governo do Rio de Janeiro e federal. Em 2000 ele se retirou da vida pública e retomou as suas atividades como escritor e pintor. Receberia a partir desse período uma série de homenagens, entre as mais importantes o Prêmio UNESCO em 2001, a Ordem do Rio Branco em 2006 e a indicação ao Prêmio Nobel da Paz em 2010. Faleceria em 24 de maio de 2011 no Rio de Janeiro aos 97 anos.

Conclusão

Abdias do Nascimento pode ser considerado a maior liderança histórica do movimento negro brasileiro. Sua importância se dá pelo fato de ter atuado em períodos importantes de organização do movimento social da população negra, como na organização do Teatro Experimental do Negro (TEN) nos anos 1940, 1950 e 1960, e no Movimento Negro Unificado (MNU) nos 1970 e 1980. Seus empreendimentos políticos no movimento social e elaborações teóricas no mundo intelectual forneceram bases de sustentação, atuação e divulgação do protesto negro no Brasil. Um exemplo de sua importância é a mudança na estratégia de atuação política dos grupos negros entre os períodos de 1930 e 1980, algo que pode ser capturado na atuação e produção estética de Nascimento.

Se a perspectiva que embasava a atuação da FNB nos anos 1930 e do TEN nos anos 1940 era uma ideologia de integração e assimilação, ou seja, de inserção dos negros à sociedade de classes que se constituía no país através da incorporação dos valores e elementos culturais da sociedade hegemônica, essa via não se colocava mais como uma alternativa para o MNU nos anos

1980. Para a FNB e o TEN, o racismo e a discriminação vigentes no Brasil eram resultantes de uma abolição incompleta, que resultara numa inserção injusta dos negros na sociedade de classes. Já para o MNU o racismo e a discriminação eram elementos estruturais de funcionamento da sociedade capitalista. A democracia racial, antes vista como característica nacional e possibilidade de inserção dos negros na sociedade brasileira de forma mais igualitária, é descartada como alternativa política, passando a ser interpretada como falsa ideologia, algo que mascararia a opressão e exploração de brancos sobre negros. Por fim, a herança cultural negra, não valorizada anteriormente pelos grupos negros, passa a ser entendida como um patrimônio estratégico e indispensável à construção do sujeito negro contemporâneo, proposta vislumbrada no conceito de Quilombismo.

A atuação de Nascimento como teatrólogo, ativista, intelectual e político foi essencial na constante recriação estética e articulação política desses diferentes movimentos negros e perspectivas políticas entre 1930 e 1980, tecendo as bases para uma sociedade mais plural, crítica, esclarecida e menos desigual no que diz respeito às relações raciais.

Notas

1. Há duas biografias de Nascimento disponíveis ao público. A primeira é de autoria de Éle Semog e Abdias Nascimento, *Abdias Nascimento: o griot e as muralhas*. Rio de Janeiro: Pallas; 2006. A segunda foi escrita por Sandra Almada, *Abdias Nascimento*. São Paulo: Selo Negro (Coleção Retratos do Brasil); 2009.
2. Ver Antonio Candido, “A Revolução de 30 e a cultura”, *Novos Estudos CEBRAP*, vol. 2, abr. 1984, pp. 27-36.
3. Ver Gérard Police, *Abdias do Nascimento: L’Afro-Brésilien reconstruit 1914-1944*. Tese de doutorado. Haute Bretagne, France: Département de Portugais, Université Rennes 2, 2000, p. 236.
4. Sobre a Legião Negra ver Petrônio José Domingues, “Os Pérolas Negras: a participação do negro na Revolução Constitucionalista de 1932”, *Afro-Ásia*, n. 29/30, 2003; pp. 199-245.
5. Ver Abdias do Nascimento, “Abdias do Nascimento” in Pedro Uchoa Cavalcanti e Jovelino Ramos (orgs.), *Memórias do Exílio: Brasil 1964-19?? 1 – De Muitos Caminhos*. Lisboa: Arcádia; 1976, p. 28.
6. Para mais informações sobre a Frente Negra Brasileira (FNB), ver Florestan Fernandes, *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*. São Paulo: Dominus, 1965.
7. Ver Éle Semog e Abdias Nascimento, *Abdias Nascimento...*, p. 79.
8. *Idem*, op. cit., pp. 79-80.
9. *Idem*, op. cit., pp. 82-83.

- 10 . Abdias do Nascimento e Elisa Larkin Nascimento, “Reflexões sobre o movimento negro no Brasil”, in Antonio Sérgio Alfredo Guimarães e Lynn Huntley (orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra; p. 205. Ver também Éle Semog e Abdias Nascimento, *Abdias Nascimento...*, pp. 90-93.
- 11 . Para uma análise detalhada da trajetória e pensamento de Guerreiro Ramos no seu período de envolvimento com o TEN, ver: Muryatan Santana Barbosa, *Guerreiro Ramos e o personalismo negro*. Dissertação de mestrado em sociologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2004.
- 12 . Ver Éle Semog e Abdias Nascimento, *Abdias Nascimento...*, p. 116.
- 13 . Novas fontes referentes ao Teatro do Sentenciado pertencentes ao acervo pessoal de Abdias do Nascimento podem ser acessadas no site do Ipeafro: <http://ipeafro.org.br/home/br/acervo-digital/24/55/112/teatro-do-sentenciado> .
- 14 . Ver Victor Hugo Adler Pereira, “O TEN e a modernidade”, in Ricardo Gaspar Müller (org.), *Dyonisos Especial Teatro Experimental do Negro*. Rio de Janeiro: Minc/Fundacem, n. 28, 1988, p. 69.
- 15 . Ver Samira Campedelli, *O teatro brasileiro no século XX*. São Paulo: Editora Scipione; 1995.
- 16 . Ver o artigo “Teatro de Negros (editorial)”, *O Globo*, 17 out. 1944.
- 17 . Ver John Gassner, *Mestres do Teatro II*. São Paulo: Editora Perspectiva; 1996, p. 355.
- 18 . Os dez números do jornal foram organizados e lançados em versão de revista, ver Abdias do Nascimento, *Quilombo: vida, problemas e aspirações do negro*. São Paulo: Editora 34; 2003. Quatro livros foram organizados por Abdias do Nascimento à frente do TEN, a saber: *Relações de Raça no Brasil*. Rio de Janeiro: Quilombo, 1950; *Drama Para Negros e Prólogo Para Brancos*. Rio de Janeiro: TEN, 1961; *Teatro Experimental do Negro: Testemunhos*. Rio de Janeiro: TEN, 1966; *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: TEN, 1968.
- 19 . Ver Ricardo Gaspar Müller (org.), *Dyonisos Especial Teatro Experimental do Negro*, pp. 239-249.
- 20 . Ver Abdias do Nascimento, *O Negro Revoltado*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1982 (1968).
- 21 . Dos outros eventos políticos organizados pelo TEN constam ainda a organização do Comitê Democrático Brasileiro, estabelecido em parceria com a União Nacional dos Estudantes (UNE) em 1945, e a Conferência Nacional do Negro ocorrida em 1949.
- 22 . Ver Antonio Sérgio Alfredo Guimarães e Márcio Macedo, “Diário Trabalhista e a democracia racial negra dos anos 1940”, *Dados: Revista de Ciências Sociais*, vol. 51, n. 1, 2008, pp. 143-178.

23 . Kabengele Munanga, *Negritude: usos e sentidos*. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 57.

24 . Ver Jean Paul Sartre, “Orphée noir”, in Léopold Sedar Senghor (org.), *La nouvelle poésie nègre et malgache*. Paris: Press Universitaires, 1948.

25 . Não é possível apresentar uma versão detalhada da tese de Ironides Rodrigues, uma vez que sua versão escrita foi perdida por Nascimento durante seu autoexílio nos EUA e nunca foi publicada. O que apreendemos dela baseia-se nos comentários feitos por indivíduos que estavam presentes à sessão na qual ocorreu a sua apresentação e que levou à elaboração de um documento apresentado no dia seguinte, 2 de setembro de 1950, por parte de alguns participantes, repudiando as ideias presentes na tese. Ver as introduções de Abdias do Nascimento no livro *O Negro Revoltado...*, pp. 9-35 e 57-108; o quinto capítulo da dissertação Márcio Macedo, Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968). Dissertação de mestrado em sociologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006; e o artigo de Muryatan Barbosa, “O TEN e a negritude francófona no Brasil: recepções e inovações”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 28, n. 81, fev. 2013, pp. 171-184.

26 . Uma análise detalhada da polêmica que tomou conta do congresso pode ser encontrada no quinto capítulo da dissertação de Márcio Macedo, Abdias do Nascimento: a trajetória de um negro revoltado (1914-1968) ...

27 . Para uma análise pormenorizada da influência da négritude francófona sobre o TEN, ver o artigo de Muryatan Santana Barbosa, “O TEN e a negritude francófona no Brasil: recepções e inovações”, *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 28, n. 81, fev. 2013, pp. 171-184.

28 . Ver Abdias do Nascimento, *Sortilégio, mistério negro*. Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro, 1959.

29 . A peça *Sortilégio* aparenta ser um texto que mescla e reelabora as tramas de outras duas peças muito reverenciadas por Nascimento: *O Imperador Jones*, de Eugene O'Neill, e *Anjo Negro* (1946), de autoria de Nelson Rodrigues.

30 . Ver Florestan Fernandes, “O Teatro Negro”, in Abdias do Nascimento, *Teatro Experimental do Negro: testemunhos...*

31 . Para uma descrição detalhada do jornal, da enquête e entrevistas realizadas por Nascimento e de como sua atuação se articulava com o projeto de uma “democracia racial negra” ver o artigo de Antonio Sérgio Alfredo Guimarães e Márcio Macedo, “Diário Trabalhista e a democracia racial negra dos anos 1940” ...

32 . Ver Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, “Democracia racial: o ideal, o pacto e o mito”, *Novos Estudos CEBRAP*, n. 61, nov. 2001, pp. 147-162.

33 . Ver Antonio Sérgio Alfredo Guimarães, “Resistência e revolta nos anos 1960: Abdias do Nascimento”, *Revista USP*, n. 68, dez./fev. 2005-2006, pp. 156-167.

34 . Ver Marcos Chor Maio, A História do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil. Tese de doutorado em ciência política. Rio de Janeiro: IUPERJ, 1997.

35 . Ver Florestan Fernandes, A integração do negro na sociedade de classes...

36 . Ver Joshua Bloom e Waldo E. Martin Jr., Black against empire: the history and politics of the Black Panther Party. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2013.

37 . Para uma análise detalhada do período vivido por Abdias do Nascimento nos Estados Unidos ver Túlio Augusto Samuel Custódio, Construindo o (auto)exílio: trajetória de Abdias do Nascimento nos Estados Unidos, 1968-1981. Dissertação de mestrado em sociologia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

38 . Ver Abdias do Nascimento, O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2002.

39 . Ver Phillip Decraene, O pan-africanismo. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1962; Elisa Larkin Nascimento, O pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra. Petrópolis: Vozes, 1982; Kwane Anthony Appiah, Na casa de meu pai. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

40 . Ver Flávia Rios, “O protesto negro no Brasil contemporâneo”, Lua Nova, n. 85, pp. 41-79. Para uma análise mais detalhada sobre o surgimento do movimento negro contemporâneo no Rio de Janeiro e em São Paulo ver Michael Hanchard, Orfeu e o poder: o movimento negro no Rio de Janeiro e em São Paulo (1945-1988). Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001.

Capítulo 14

Carolina Maria de Jesus: como gritar no Quarto de despejo que “Black is beautiful”? 1

Conceição Evaristo

Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circo.

Eles respondiam-me:

– É pena você ser preta.

Esquecendo eles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. [...] Se é que existem reencarnações, eu quero voltar preta².

Quando os pretos queixavam de segregação racial, o Prefeito ficava afônico. Seus lábios cerravam iguais os ponteiros de um relógio quando param. Pensei: este homem sabe viver. Não desagrada o Pilatos nem o Cesar³.

Olhei minhas mãos negras, acariciei o meu nariz chato e meu cabelo pixaim, e decidi ficar como nasci⁴.

Nos anos 1960, uma mulher negra, pobre, de educação escolar incompleta, pois havia frequentado a escola somente até a segunda série primária, catadora de lixo, moradora de uma favela nas margens do Rio Tietê, na grande São Paulo, surgiu como autora de um diário nomeado por ela como Quarto de despejo. Seu aparecimento causou um grande frisson, principalmente na classe letrada brasileira. Representantes de uma literatura que, no singular, pretendia e ainda pretende se impor como nacional, assim como jornalistas, pesquisadores, críticos literários, políticos, enfim homens e mulheres mais ou menos representativos da “inteligência” brasileira lamentaram a intromissão de letras tão estranhas no corpo sagrado da literatura brasileira. Eram “autoridades” que não conseguiam digerir como uma mulher tão sem “predicados” para ser escritora, segundo a visão deles, se afirmava como tal. O próprio jornalista que descobriu os manuscritos de Carolina de Jesus, Audálio Dantas, afirma que os intelectuais brasileiros se dividiram em duas atitudes. Ou emitiam comentários preconceituosos como este: “Como é que o livro dessa crioula pode estar fazendo tanto sucesso?”. Ou emitiam comentários maldosos contra ele: “Esse cara tá fazendo sensacionalismo. Tá a fim de ganhar dinheiro em cima da favelada”⁵. Entretanto, Carolina Maria de Jesus insistia em sua escrita, que, aliás, havia começado desde final dos anos 1950, ou talvez até antes.

E mesmo assim, o crítico literário Wilson Martins, por ocasião da reedição do Quarto de despejo, pela editora Ática, já nos anos 1990, apontaria a escritora como um engodo criado pelo jornalista Audálio Dantas⁶. E a escritora Marilene Felinto, por sua vez, não reconheceria qualquer valor literário na obra Quarto de Despejo. Felinto desprezaria também as obras póstumas de Carolina de Jesus: os livros Meu estranho diário, compilado por José Carlos Bom Meihy e Robert Levine, e a Antologia Pessoal, uma reunião de poemas da escritora, organizado por Bom Meihy. Ela afirma que “a Academia tenta, mas não consegue dar estatuto literário a Carolina de Jesus”⁷. Porém, o texto provocativo de Felinto foi respondido por outro de igual importância pelo antropólogo Roberto DaMatta: “Literatura, como diz o bom senso, é o que as pessoas escrevem”. DaMatta situa como “jornalismo autoritário” as considerações de Felinto, na medida em que a escritora jornalista não percebe o valor no diário de Carolina. Quanto à ajuda que Carolina poderia ter tido do jornalista Audálio Dantas, DaMatta argumenta que outros literatos também tiveram. Ainda provocando, o antropólogo pergunta se a questão fosse em relação à temática, como se recepcionaria Euclides da Cunha, Nelson Rodrigues e Jô Soares? Não teriam eles feito literatura?⁸

Carolina Maria de Jesus, conforme aparece em seu registro, nasceu na cidade de Sacramento, Minas Gerais, em 14 de março de 1914. Essa data, entretanto, é colocada em dúvida, pois diverge da certidão de batismo, que destaca o seu nascimento como sendo em 6 de outubro de 1915. A imprecisão sobre a data do nascimento da escritora aumenta quando se leem em Diário de Bitita vários episódios de sua infância e juventude. Em um dos relatos, a escritora traz à memória a lembrança da morte de seu avô, em 1927, quando Carolina Maria afirma ter seis anos na ocasião. Discordando das outras datas apresentadas, jornais da época em que a escritora foi revelada e se tornou o assunto preferido da mídia informam o nascimento dela como sendo no ano de 1913.

Esse e outros dados biográficos da vida de Carolina Maria de Jesus estão para serem compreendidos. Nesse sentido, um dos primeiros estudiosos da obra da escritora, José Carlos Sebe Bom Meihy⁹, afirmou que nos anos que precederam a morte da escritora, que se deu em 13 de fevereiro de 1977, o “panorama histórico vivencial” de Carolina de Jesus continuava desconhecido. A vida dela era sempre apresentada por fragmentos e nunca um enredo completo e compreensível que pudesse fornecer uma apreensão completa de sua biografia¹⁰. Nos últimos anos, entretanto, têm surgido obras mais completas sobre a autora¹¹.

A saga de Carolina Maria de Jesus pode ser observada desde a infância nos relatos apresentados no livro *Diário de Bitita*, em que a escritora rememora a sua infância, a sua juventude e a sua chegada em São Paulo. Recorda também as peregrinações ainda criança, com a família, mãe e padrasto, por cidades no interior de Minas Gerais, em busca de trabalho como lavradores empregados em terras dos fazendeiros ou como meeiros injustiçados, já que não eram donos de terras. Enfrentando uma série de dificuldades, despotismo dos fazendeiros e seus capatazes, autoritarismos das famílias ricas e mandantes nas pequenas cidades interioranas, mandos das patroas, trabalhos mal remunerados, problemas de saúde, uma dolorosa ferida na perna, Carolina Maria de Jesus, como os retirantes do Norte e Nordeste do Brasil, seduzidos pela possibilidade de arrumar a vida no Sul, procura São Paulo. Ela crê também que naquele estado estaria a sua salvação, a saída de sua condição de pobreza.

Depois de morar em algumas cidades do interior do estado de São Paulo e retornar a Sacramento, em 1937, parte com uma família de posses, para trabalhar como doméstica na capital paulista. Todavia, com um temperamento não afeito à obediência e à subserviência, Carolina de Jesus não suportou os limites da época impostos às empregadas domésticas. Não se adaptou àquele tipo de trabalho e buscou uma autonomia. Mesmo enfrentando o risco de viver de uma forma mais precária ainda, optou por trabalhar por conta própria. Catar papel e restos para sobreviver tornou-se a sua ocupação, o seu trabalho para se sustentar os seus três filhos: João José, José Carlos e Vera Eunice. Antes ela já havia experimentado várias formas de sobrevivência como lavradora, doméstica, faxineira, vendedora de cervejas, auxiliar de enfermagem, palhaça de circo. Mas foi como catadora de papel que se fez escritora, quando essa atividade não era recoberta e nem amparada pelos discursos ecológicos de hoje, de reaproveitamento do lixo, e as cooperativas dos catadores de papéis não existiam para buscar dignificar e garantir direitos das pessoas que se ocupavam daquele fazer. Foi assim que Carolina Maria de Jesus surgiu como a autora do livro *Quarto de despejo* – *Diário de uma favelada*, em 1960.

Do interior da Favela do Canindé, às margens do Rio Tietê, uma voz de mulher negra e pobre, apresentada pelo jornalista Audálio Dantas, feria o otimismo que reinava nos “Anos Dourados”. Anos de ouro somente para determinados extratos sociais, pois um contingente enorme da sociedade brasileira vivia em situação de extrema pobreza como Carolina, que gritava para o Brasil e para o mundo a miséria em que vivia com os filhos. Assim, o livro *Quarto de Despejo*, obra inaugural de Carolina Maria no mundo das letras, circulava entre a euforia da construção de Brasília, o progresso

urbano de várias cidades, ilustrando a força da modernização nacional, e as grandes levadas de populações que se deslocavam do campo para as grandes cidades, mas que ficavam às margens do anunciado milagre do desenvolvimento.

Entretanto, reinava a esperança de uma possível transformação político-social. Acordes inocentes da Bossa-Nova eram propagados em meio às manifestações da contracultura, entre as práticas litúrgicas renovadoras de uma igreja católica que se queria próxima aos pobres. Movimentos de base, agrários e urbanos, advogavam o direito do povo à cultura e à alfabetização. Estudantes, intelectuais, artistas se comprometiam com a luta de conscientização e politização das camadas populares¹². Os escritos de Carolina, suas entrevistas, suas aparições nos programas de rádio e televisivos, tudo coadunava com os anseios, com o espírito de um jornalismo de denúncia que vigorava nos anos 1950-1960.

A história de Carolina Maria de Jesus era a materialização dos perigos do subdesenvolvimento e ao mesmo tempo testemunhava a pobreza de uma vida particular, a sua, e documentava a condição de vida de uma coletividade. A voz de Carolina de Jesus era o que se precisava ouvir naquele momento. Havia certa receptividade, nem que fosse aparente, nos meios culturais, para expor o que pudesse simbolizar a diferença. E nesse contexto, a obra *Quarto de despejo* se tornou em curto espaço de tempo o livro mais lido por uma classe média que de certa forma expurgava as suas culpas, tomando conhecimento e se emocionando diante da fome vivida e narrada por uma favelada. José Carlos Sebe Bom Meihy afirma que a atenção que a imprensa nacional dispensou à figura da autora funcionou como “um trampolim para o seu sucesso internacional”. Para Bom Meihy, “a projeção de Carolina foi tão vertiginosa” que jamais outros testemunhos de autoria de mulheres pobres alcançaram graus comparáveis ao dela¹³.

O enfático título dado ao livro pela escritora é justificado em passagens de seu diário:

Eu classifico São Paulo assim: O Palácio é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde se jogam os lixos¹⁴.

Quando estou na cidade tenho a impressão que estou na sala de visita com seus lustres de cristais, seus tapetes de viludos, almofadas de sitim. E quando estou na favela tenho a impressão que sou um objeto fora de uso, digno de estar num quarto de despejo¹⁵.

Quarto de despejo, no ano de seu lançamento, foi editado oito vezes, com tiragens de 10 mil exemplares cada. Carolina Maria de Jesus, nos anos 1960, se equiparou em termos de vendas, ao escritor Jorge Amado, que era um dos mais conhecidos na época, no Brasil e no exterior. Ainda na década de 1960, o livro foi traduzido para catorze idiomas. Entretanto, em 1961, a escritora já “era carta fora do baralho” no Brasil¹⁶. Com uma ascensão vertiginosa, Carolina Maria de Jesus viu seu prestígio definhar com a mesma rapidez com que fora construído. De um momento para outro, de “objeto de consumo” passou a “produto indesejável”, embora o livro *Quarto de despejo* continuasse a ser traduzido no exterior, lido e estudado principalmente nos

Estados Unidos. Aqui no Brasil, além do processo de ditadura que se instalou em 1964, abafando a efervescência dos movimentos sociais interessados nas questões colocadas pela escrita de Carolina de Jesus, a imprensa e as editoras foram se desinteressando dela.

Enquanto isso, a crítica literária seguia desmerecendo, negando a potência literária de seus textos e apontando os “erros gramaticais e ortográficos” de sua escrita, pois a escritora não dominava a norma (o)culta da língua. Para Joel Rufino, Carolina de Jesus “desmoralizou o argumento classista de que para ser escritor é preciso dominar a língua, como se ela fosse única para todos”¹⁷. Reflexões do mesmo teor são colocadas por Eliana Castro e Marília Machado, ao observarem a feroz exigência crítica em relação aos modos como Carolina usava a língua portuguesa em sua escrita, destoando do registro culto do idioma, que zela pela correção gramatical. As pesquisadoras observam que:

Os cânones literários só admitem que as regras gramaticais sejam infringidas se deliberadamente e com conhecimento de causa. Ora, esse não é o caso de Carolina, que não teve acesso a uma educação formal e não pode corresponder às exigências do mundo letrado. Mas a harmonia de suas frases dificilmente deixa o leitor insensível: “De dia tenho sono e de noite tenho poesia”¹⁸.

A má-vontade de muitos intelectuais da época e ainda de muitos pesquisadores contemporâneos de literatura em considerar os escritos de Carolina como literários se deve tanto ao que ela escreveu como à forma como foi escrito, principalmente quando a atenção dessas leituras se volta somente para a obra *Quarto de despejo*. Há uma tendência em considerar o livro como mero testemunho, ignorando assim o processo de criação literária existente no texto. Soma-se a esse fato o desconhecimento da obra completa da escritora, que em seu conjunto é formada pelos seguintes livros: *Quarto de despejo*, publicado em 1960; *Casa de Alvenaria – Diário de uma ex-favelada*, em 1961; *Pedaços da Fome*, em 1963, edição paga pela autora; *Provérbios*, edição também paga pela autora, publicada entre 1963 e 1964; *Diário de Bitita*, obra que foi publicada primeiramente na França, em 1982, e depois no Brasil, em 1986. As obras póstumas da escritora surgiram na década de 1990. Como mencionado anteriormente, um livro de poesia editado em 1996, cujos poemas ainda foram escolhidos por ela, junto com o organizador da obra, José Carlos Meihy, e que recebeu o título de *Antologia Pessoal*; e o livro *Meu Estranho Diário*, também editado no mesmo ano e organizado pelo mesmo pesquisador da escrita caroliniana, em parceria com o estudioso americano Robert M. Levine. Os textos que compõem o *Meu estranho diário* foram selecionados pela autora ainda em 1968. Há ainda textos inéditos da escritora que podem ser consultados na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro. Nesse movimento, talvez Carolina de Jesus guardasse a esperança de que esses livros lhe dariam o mesmo retorno que havia lhe dado o primeiro, mas fatores diversos implicaram o esquecimento da escritora.

Contudo, aos poucos, leituras e pesquisas mais inclusivas, que buscam a apreensão da pluralidade dos discursos literários que compõe a literatura brasileira, vêm promovendo uma compreensão mais ampla da obra da

escritora. Essas pesquisas buscam não somente o livro Quarto de despejo, mas também outras publicações menos conhecidas de Carolina Maria de Jesus. Regina Dalcastagnè, discorrendo sobre o papel relevante da crítica e da pesquisa acadêmica como força de legitimação de uma obra literária, afirma:

Ler Carolina Maria de Jesus como literatura, colocá-la ao lado de nomes consagrados, como Guimarães Rosa e Clarice Lispector, em vez de relegá-la ao limbo do “testemunho” e do “documento”, significa aceitar como legítima sua dicção, que é capaz de criar envolvimento e beleza, por mais que se afaste do padrão estabelecido pelos escritores da elite¹⁹.

Como gritar no Quarto de despejo que Black is beautiful?

Se a poética de Carolina Maria de Jesus foi classificada como contundente por muitos, enquanto letras tradutoras da situação de pobreza e fome vivida pela autora e seus filhos pequenos, vários estudos tendem a apontar a falta de ênfase da escritora no que tange à discussão das questões raciais no Brasil. Entretanto, pode-se afirmar sem erro que a escritora pronunciou a sua condição racial como negra em várias passagens de seus livros e enfaticamente denunciou o preconceito racial existente na sociedade brasileira. Longe de qualquer filiação partidária, assim como distante de qualquer movimento social da época que congregasse pessoas negras, Carolina Maria de Jesus vivia e explicitava a sua identidade a partir de sua experiência particular de mulher negra e pobre.

Sob esse aspecto, Carolina empreendia mais uma batalha sozinha, o enfrentamento ao racismo. A consciência de sua condição de pessoa negra muitas vezes se manifestava de maneira conflitante, pois, ao mesmo tempo em que se expressava, como nas epígrafes que abrem este ensaio, também emitia julgamentos severos e preconceituosos contra as pessoas negras. Nordestinos e seus vizinhos também eram vítimas muitas vezes da visão preconceituosa e intolerante de Carolina de Jesus. Nesse sentido, é preciso considerar Carolina Maria de Jesus como uma pessoa que, ao explicitar um racismo, apenas revela os efeitos de um cruel processo de discriminação sofrido por ela desde a infância. Alguns estudiosos e leitores destacam o fato de Carolina de Jesus ter se relacionado só com homens brancos como prova do racismo da escritora. É preciso lembrar que algumas famílias negras, em tempos passados, acreditavam que era preciso casar ou ter filhos com pessoas brancas para “melhorar a raça” – crença aprendida no interior da sociedade racista, em que o sujeito branco e sua cultura representam um lugar de superioridade. Entretanto, apesar das contradições da escritora, torna-se possível apreender o esforço de Carolina de Jesus na explicitação de uma consciência negra. Sua habilidade não está em reconhecer positivamente a sua condição racial, mas no esforço empreendido, no enfrentamento solitário aos racistas da época.

No entanto, Carolina, se desejasse, poderia encontrar apoio na militância negra da época. Associações negras de São Paulo já estavam estruturadas há décadas, muito antes de 1937, quando Carolina de Jesus aportou na cidade. Jornais negros, associações recreativas e culturais negras vigoravam pelo menos desde os anos 1920. A Frente Negra Brasileira, por exemplo,

fundada em 1931, chegou a se constituir como um partido negro, em 1936, mas foi dissolvida no ano seguinte pelo decreto de Getúlio Vargas, que proclamava ilegal todos os partidos políticos. A instituição fez histórias e, apesar de suas ambiguidades, deixou exemplo de organização para a comunidade negra brasileira²⁰.

Contemporâneos da escritora, como Abdias do Nascimento, com o Teatro Experimental do Negro (TEN), Solano Trindade, com o Teatro Popular Brasileiro, Carlos Assunção, José Correia Leite, Eduardo de Oliveira, Oswaldo de Camargo, entre outros, em seus textos literários e manifestos políticos da Imprensa Negra²¹ e da Frente Negra Brasileira, apresentavam discursos que denunciavam o preconceito que as pessoas “de cor” sofriam, incentivavam a comunidade negra a se organizar e a reivindicar seus direitos e exortavam os negros a estudar. Em meio às intenções dos militantes da época, já era possível vislumbrar facetas de orgulho étnico-racial, sentimento cultivado pelo Movimento da Negritude²². Entretanto, só uma seleta parcela da militância negra tomaria conhecimento da proposta estético-ideológica da Negritude e o cunho revolucionário do Movimento. Em 1950, os ecos da Negritude chegariam ao Brasil, ano em que foi realizado o 1º Congresso do Negro Brasileiro, no Rio de Janeiro, organizado pelo TEN. O congresso reuniu vários sociólogos importantes, entre os quais Ironildes Ribeiro, que havia feito uma tradução do ensaio “Orfeu Negro”, de Jean Paul Sartre, versão que foi publicada no jornal Quilombo. A partir desse momento, a militância negra começou então a apropriar-se da palavra e do conceito de Negritude, enquanto Movimento. José Correia Leite assegura que “foi daí que se começou a falar muito em Negritude no meio Negro”²³.

Tais informações confirmam que, pelo menos no seio das organizações negras, era possível, já nos anos 1950, encontrar elementos que ajudassem o surgimento de uma literatura que se afirmasse como criação identitária negra. Entretanto, os ecos da Negritude surgidos naquele período no Brasil só se ampliaram nos anos 1970, extrapolando até mesmo os limites de uma militância negra organizada, na medida em que se convertia também em modos de afirmação negra pela música e pela dança, como nos bailes soul, frequentados pela juventude negra. Líderes africanos e da diáspora como Patrice Lumumba, Nelson Mandela, Luther King, Malcolm X, Black Panthers, Angela Davis, entre outros, eram intensamente louvados como exemplos de luta pela liberdade e a dignidade negras. A Luta pelos Direitos Civis dos negros estadunidenses, as Guerras de Libertação das ex-colônias portuguesas em África, tudo implicava a Negritude vivida pelos homens e mulheres negras brasileiras.

Nesse período, buscava-se intensamente a assunção de uma negritude que se revelava desde uma estética corporal que procurava realçar as características negras, como o uso do cabelo ao natural, sem alisamento, roupas em estilo africano, à escolha de nomes africanos para os filhos. Pseudônimos africanos eram buscados principalmente por poetas e artistas, numa recusa simbólica aos nomes cristãos impostos aos africanos e seus descendentes no processo de escravização e como afirmação de uma origem africana. Cultivava-se, pois, uma identidade afirmativa negra, que veementemente denunciava o racismo brasileiro, desconstruindo o mito da democracia racial, ao mesmo tempo em que se afirmava de diversas formas que “Black is beautiful”, sim.

Buscando apreender como se dá o diálogo de Carolina Maria de Jesus com a militância do Movimento Negro, tem-se a impressão de que a relação da escritora teria sido pontual e não frequente com os grupos da época. Ela estaria ausente de uma militância no coletivo nos finais dos anos 1950, e nos anos subsequentes sua presença não se faria notar, embora o primeiro encontro dela com militantes negros tenha se dado, talvez, ainda nos anos 1940. Essa hipótese ganha força ao se tomar conhecimento do registro das memórias de Correia Leite. Nas lembranças relativas aos festejos comemorativos ao Cinquentenário da Abolição, lê-se que a casa do militante Leite havia se tornado um ponto de encontro, aos domingos, para muitos da militância negra, notadamente os poetas. E um desses encontros um poeta frequentador da casa chegou dizendo: “Está aqui uma poetisa que descobri. Eu encontrei com ela na porta da Igreja da Consolação e trouxe para cá, para vocês ficarem conhecendo o trabalho dela”. Segundo Leite,

ela abriu um caderninho e mostrou umas poesias. [...] E nós ficamos, naquele dia, ouvindo a declamadora, a poetisa que o Silva Araujo tinha nos levado. Quando perguntamos o nome dela, ela respondeu que se chamava Carolina de Jesus²⁴.

Correia Leite acrescenta que a poetisa daquele domingo era “a mesma que mais tarde escreveu o Quarto de despejo. Ela já era nossa conhecida desde aquela época”²⁵. Além de situar quando se deu o provável primeiro encontro de Carolina Maria de Jesus, que pode ter ocorrido entre 1938 e 1940, pois se comemorava o Cinquentenário da Abolição e sua entronização superficial no grupo da militância literária negra, notadamente masculina, Correia Leite comenta as impressões que a poesia de Carolina de Jesus lhe causou e estende a sua avaliação para o livro Quarto de despejo:

Só que ela não fazia poesia que falasse do negro, ela nem tinha essa consciência, nem mesmo quando fez o Quarto de despejo. Nunca teve consciência de negra. A poesia dela, na época, era muito colorida, mas sem nenhuma conotação de origem, de raça²⁶.

Apesar do severo julgamento de Correia Leite sobre a inconsciência de Carolina Maria de Jesus quanto a sua condição de negra, a escritora foi acolhida pela militância negra em determinados momentos de sua carreira. Ele mesmo, anos depois, teve a oportunidade de se aproximar dela, por ocasião da festa de seu aniversário de sessenta anos. Para homenageá-lo, foi organizado um jantar na casa dele, mas que se converteu em uma grande

homenagem à escritora, que chegou acompanhada de Audálio Dantas. E foi também o primeiro reconhecimento público que ela recebia pelo lançamento de Quarto de despejo. A presença de Carolina de Jesus foi tão significativa para Correia Leite que ele fez a seguinte afirmação:

foi uma homenagem que me deixou muito sensibilizado por causa da Carolina, que praticamente ofuscou o aniversariante que era eu. A homenagem a ela foi mais importante do que a homenagem aos meus sessenta anos²⁷.

Fotos da ocasião mostram Carolina de Jesus na residência do velho militante, ocasião também registrada na capa do terceiro número da Revista Niger, de 1960, periódico do qual o próprio Correia Leite foi um dos editores²⁸.

Em vários momentos, a militância negra e a escritora ensaiaram criar laços de cumplicidade. Ativistas como Eduardo de Oliveira, Oswaldo de Camargo, Solano Trindade, entre outros, se aproximaram de Carolina de Jesus. A atriz Ruth de Souza encarnou a personagem Carolina em uma peça concebida por Amir Hadad²⁹. A aproximação de ativistas do Movimento Negro com Carolina de Jesus propiciou que o livro Pedacos da fome fosse prefaciado por um eminente militante da época, o jornalista Eduardo de Oliveira³⁰. O prefaciador, tendo consciência de que a maneira como a escritora manejava a língua portuguesa estava aquém do que os pretensos “donos da língua” exigiam, chamou a atenção para o fato:

ainda que não traga a moldura portentosa e fulgurante da estilística machadiana, nem o apuro de linguagem exigível pelos estetas da literatura, “Pedacos da Fome”, quando mais não seja, é uma autêntica afirmação reveladora dos incomensuráveis prodígios da alma humana³¹.

Conveniente observar que Eduardo de Oliveira reconhece em Carolina Maria de Jesus a vivência de uma negritude a ressoar como postura louvável diante da comunidade negra brasileira. Numa interessante publicação, em que o jornalista apresenta nomes e dados biográficos de mais de uma centena de nomes que ilustram a “negritude brasileira”, Carolina Maria de Jesus aparece como uma das pessoas destacadas³².

O nome de Carolina Maria de Jesus provocava interesses não só aos grupos de Movimento Negro e a outros movimentos sociais, mas também aos partidos políticos e suas lideranças. Aliar-se a Carolina de Jesus ou tê-la como aliada legitimava a luta de várias frentes de batalha, pois sua história era marcada por processos diversos de opressão: mulher, negra, pobre, favelada, semialfabetizada, mãe solteira, migrante... Entretanto, Carolina não se comprometia efetivamente com nenhum grupo, nem com os representantes políticos que lhe prometiam ajuda. Esta fala de José Carlos, filho da escritora, ajuda a explicar o temperamento de Carolina de Jesus:

“Favelada com fogo na língua”, é como os políticos conheciam minha mãe. Ela ia aos comícios durante os períodos das eleições para catar papel da propaganda, mas se empolgava. Os seguranças ficavam avisados para não criarem caso com a “negona”, senão era pior. Então minha mãe subia no palanque e de lá descia a lenha nos candidatos, mesmo no Adhemar de

Barros. O Adhemar ela respeitava, mas não tinha jeito: escreveu, não leu, pau comeu³³.

Avessa a compromissos que pudessem tolher a sua liberdade, seguia tentando ser ela própria. A afirmativa a seguir de Eliana Moura Castro e Marília Machado situa a independência de Carolina diante das mais variadas vertentes dos movimentos sociais e partidos políticos que almejavam capitalizar em cima da voz da escritora: “Correntes ideológicas tentaram apropriar-se das denúncias de Carolina, mas ela não se deixou apanhar por nenhuma rede, fosse de esquerda, feminista ou dos movimentos negros”³⁴.

Ainda nessa linha, um ano após o lançamento de Quarto de despejo e de seu estrondoso sucesso no Brasil, as relações entre a escritora e Audálio Dantas estariam seriamente abaladas e, em 1963, o jornalista desistiria de assisti-la profissionalmente. Os desentendimentos entre eles, além de envolver a questão dos direitos autorais, estavam ligados ao comportamento “indócil” de Carolina de Jesus³⁵. Ela era uma mulher vinda dos extratos populares, ou melhor, de uma condição de extrema miséria e que não se deixava dirigir plenamente pelo seu protetor e que, aliás, chegava a questioná-lo, quando o esperado era que ela fosse só os agradecimentos. Talvez a maior luta de Carolina de Jesus, a partir do momento em que ela surgiu como escritora, tenha sido para manter a sua autonomia, até mesmo gastando o seu dinheiro como bem quisesse.

Nesse sentido, o seu segundo livro, Casa de Alvenaria, também um diário, no qual a escritora registra o seu cotidiano depois que saiu da favela, é uma escrita reveladora “da falta de lugar” experimentada por Carolina Maria de Jesus, que não agradou plenamente a ninguém, que não se filiou a qualquer bandeira. Para os comunistas, o discurso dela era por demais pessoal, não acentuava a questão de classe. Para a militância negra, faltava a Carolina de Jesus a consciência racial e a sua inserção na luta coletiva. Aos literatos, à academia, seus textos eram considerados como de segunda categoria.

E qual o lugar de Carolina de Jesus entre os pobres, os favelados, seus antigos companheiros de infortúnio? O depoimento de Dona Maria Puerta e a cena do caminhão de mudanças de Carolina sendo apedrejado quando ela saiu da favela rumo à casa de alvenaria respondem a pergunta:

Eu tinha muita consideração pela Dona Carolina. Ela estudou, sabia escrever, ler e não merecia ter levado uma vida tão difícil. Ela escreveu o nosso dia-a-dia, denunciou os problemas da favela, mas parte do pessoal não se acostumou bem a isso. Inclusive uma vez ela levou mais de cinco canivetadas. [...] Dona Carolina falava com poucas pessoas na favela. Ela catava os papéis e voltava para o barraco. Cozinhava, dava comida para as crianças, e depois pegava a mesinha dela para escrever³⁶.

A “consciência de negra” que faltava à escrita de Carolina de Jesus, segundo Correia Leite, a inexistência de “um eu enunciador negro” na poesia dela, conforme afirmou Bom Meihy³⁷, acompanhando o conceito de Zilá Bernd³⁸, sobre o que seria Literatura Negra, talvez peçam uma nova leitura dos textos de Carolina. E mais do que uma nova interpretação, seria o reconhecimento de que há modos diferenciados de explicitar uma

“consciência negra” no texto. O momento histórico em que o texto foi produzido deve ser levado em consideração como fator de grande influência nas ideias veiculadas e defendidas pelo texto. Sabe-se, porém, que muitas produções literárias são revolucionárias justamente porque estão além da mentalidade que vigorava no tempo em que foram produzidas.

Reconhecendo formas diferenciadas de explicitação de uma “consciência de negro” em textos literários, lembrando a expressão usada por Leite, Otavio Ianni distingue Luiz Gama, Cruz e Sousa, Machado de Assis, Lima Barreto e Solano Trindade como percussores da Literatura Negra Brasileira³⁹. Percebendo nesses escritores modos diferentes de explicitação da condição de sujeito negro, Ianni vê uma possível latência de negritude na obra de Machado de Assis e de Cruz e Sousa. O tema da “negritude ou negricia” não se revelaria explicitamente nas obras de Machado de Assis e de Cruz e Sousa, e, sim, na maneira, na forma como esses escritores compõem as suas obras. Machado de Assis teria praticado “um exorcismo às avessas”. Isto é, no aparente esquecimento do negro, nesta temática ausente, o escritor trabalhou a escravatura e a negritude de outro modo. Foi pela sua forma de observar, de criticar, de atacar a sociedade que Machado trouxe a presença negra na composição de seus textos. A crítica construída por Machado é feita de “uma perspectiva diversa”, de uma “posição invertida”, de “baixo para cima”, “às avessas”⁴⁰. É preciso, pois, entrar na visão de mundo do Machado, que é uma visão paródica, para compreender a presença e a ausência do negro nos seus textos. De acordo com a análise de Ianni, “a sátira fina e contundente, geral e permanente” do escritor muda de intensidade quando se trata do dominado⁴¹. Eduardo de Assis Duarte também defende a posição de que, para desvendar a inscrição negra nos textos machadianos, é preciso fazer uma leitura dos modos como o escritor construía sua literatura. Machado teria uma “poética da dissimulação” construída basicamente pela linguagem⁴².

Quanto a Cruz e Souza, Ianni observa a tendência crítica em apontar o poeta como perseguidor das “formas brancas”, em função do demasiado uso que o poeta faz das metáforas simbolizadoras da cor branca. Esse procedimento estilístico do poeta, segundo alguns críticos, indicava que Cruz Souza renegava a sua cor, ignorando também a temática e a questão da escravidão. Contestando esse tipo de crítica, em que o poeta é apontado como “negro branco”, uma leitura do poema em prosa “Emparedado”⁴³ oferece a justa medida do comprometimento de Cruz na denúncia do racismo da época e também com a causa abolicionista. “Emparedado” é um angustiante brado de revolta de uma pessoa “emparedada” diante da violência do racismo.

A voz do sujeito negro ecoando na voz do poeta ao longo do poema “Emparedado” suscita em Uelinton Alves, um dos estudiosos da obra do autor, o seguinte comentário:

Emparedado é essa exacerbação, é essa grita louca e desesperada para quem não aguenta mais a opressão do sistema. Como um negro, como um excluído do jogo político e das igrejinhas literárias, o poeta é todo autenticidade ao expor no papel a forma pela qual pensa e encara o mundo que o envolve. Preso a essa tragédia, encarcerado como alguém que está no degredo, Cruz e Sousa grita, com todas as forças dos seus pulmões⁴⁴.

Ianni destaca Lima Barreto, Luiz Gama e Solano Trindade como escritores que demarcaram linhas fundamentais da Literatura Negra, revelando explicitamente uma negritude em seus textos. Dos três escritores, Ianni afirma que Lima Barreto, ao imprimir no seu texto a voz negra “pela problemática do negro que ele assume de modo aberto, pleno em suas dimensões humanas, sociais, culturais, e artísticas”, resolve pela via do enfrentamento o “dilema aberto” por Machado de Assis e Cruz e Sousa em suas obras⁴⁵.

Considerando a perspectiva de Octavio Ianni sobre as formas diferenciadas do sujeito autor negro se colocar como uma “consciência negra” no texto, outra leitura pode ser feita dos textos de Carolina Maria de Jesus. O fato de a escritora não ter apresentado um projeto de escrita em consonância com os escritores militantes da época, e de ter um modo de percepção de sua condição de negra distante de um autoelogio étnico ou, ainda, de o seu conjunto de poemas não apresentar “um eu enunciador negro”, isso não significa que uma “consciência de negra” não esteja presente em muito de seus textos. Em três obras da autora, Quarto de Despejo, Casa de Alvenaria e Diário de Bitita, e no livro póstumo Meu estranho Diário, o “eu enunciador negro” dos textos é “ela mesma”, Carolina Maria de Jesus. São textos que metaforizam o seu exercício de escrita.

O “sujeito da escrita” aparece em articulação profunda com o “sujeito da vivência” descrito nas obras. Isto é, Carolina Maria de Jesus, personagem concreta, “sujeito de uma vivência”, se dispõe a escrever o seu cotidiano, o de uma mulher negra e pobre. A distinção de seus escritos reside no fato de que o “sujeito da escrita”, a pessoa que está produzindo o texto, não é estranho à experiência que está sendo narrada. Ela escreve de “dentro”, o que confere autenticidade à sua obra. E nesse sentido a escritora pretende levar para a escrita a sua experiência vivencial negra. Se ela estava munida de ferramentas para empreender uma análise profunda de sua situação como mulher negra na sociedade brasileira e ou se foi capaz de criar respostas efetivas para o enfrentamento ao racismo, ou se já havia expurgado de si mesma todo imaginário negativo e corrente contra os africanos e seus descendentes no Brasil, sabemos que não. Parece, até mesmo, não ter sido essas as preocupações da escritora.

Carolina de Jesus queria ser escritora e reconhecida como tal. Ela sabia da posição de desvantagem em que estava. Tinha de se legitimar como escritora e assim erigir “uma representação de si mesma”, buscando o reconhecimento daqueles que a cercavam. Sabia que estava “saindo do lugar” que a sociedade tinha reservado para ela, o da subalternidade. Carolina de Jesus, diante dessa situação de desvantagem, tinha de justificar, de provar que era escritora e por isso o diário, a escrita que se confunde com a verdade.

A afirmação de “que é preciso conhecer a fome para escrever a fome” é enfática no sentido de comprovar que a escrita de Quarto de despejo é dela, é de autoria dela, é ela, Carolina Maria, a escritora. Afirmativa que, conforme observa Regina Dalcastagné, não se torna necessária a outras escritoras e escritores. Essa condição imposta a Carolina, a de ter de comprovar a autoria de seu próprio texto, não é uma situação que Clarice

Lispector ou Rubens Fonseca teve de enfrentar, pois, a eles, dificilmente seria pedido a prova de que seriam escritores⁴⁶. Todas essas tensões vividas por Carolina de Jesus aumentavam o esforço dela para vencer o desafio e se afirmar como escritora.

Outra ambiguidade também estava escrita na luta empreendida por Carolina de Jesus para se colocar no campo da literatura. Na favela, diante de seus iguais, ela se sobressaía como escritora. Fora dos limites da favela, era a favelada, a voz subalterna que escreveu um diário, que construiu um testemunho⁴⁷. Imitar um tipo de escrita já ultrapassada era o jogo de criação de Carolina. Ela conhecia sumariamente um pouco da Literatura Brasileira, e esse pouco se tornou modelo para sua escrita. “Escrever limpo e certo, dentro da tradição da língua, sem nenhuma marca inovadora ou característica” era o desejo de Carolina, conforme constata o revisor da antologia poética da autora⁴⁸.

Carolina de Jesus queria ser escritora e reconhecida como tal. Esse desejo é afirmado por ela em várias ocasiões. Entretanto, Carolina sabia das interdições que lhe eram impostas. Tinha consciência de que a condição de negra e pobre pesava contra ela. Creio que esta estrofe, que aparece em seu livro de poesias, dá a medida exata da noção de Carolina de Jesus sobre a porta que ela tentava abrir:

Eu disse: o meu sonho é escrever!

Responde o branco: ela é louca.

O que as negras devem fazer...

É ir pro tanque lavar roupa⁴⁹.

Observe que a resposta do branco construída por Carolina na estrofe é dirigida não só a ela, mas às “negras” em geral. E indica o lugar de subalternidade que Carolina experimentava, assim como muitas mulheres negras ainda experimentam. Desse lugar, ela não deveria e nem poderia sair, como fica subtendido na intervenção feita pelo branco. Na composição desses versos, Carolina se reconhece como pertencente a um grupo discriminado. E se, nem sempre, a resposta dela aparece articulada no discurso poético, é pelo próprio ato de escrever que ela responde. Ao escrever, ela se recusa a cumprir a expectativa e o imaginário do branco em relação às mulheres negras. Percebendo que a literatura, para além da arte, é um campo de exclusão para determinados grupos sociais e étnicos, numa resposta a uma crítica de jornal em que foi acusada de “pernóstica”, Carolina pergunta no livro *Casa de Alvenaria*: “Será que o preconceito existe até na literatura? O negro não tem direito de pronunciar o clássico?”⁵⁰. Ou seja, escrever era enfrentar uma interdição que lhe era imposta.

Não se pode negar que em muitas passagens de seus livros, Carolina de Jesus traz conceitos racistas, demonstrando a incorporação desses. Mas, a par de toda e qualquer contradição da escritora, uma “consciência de negra” se achava presente em sua escrita, como nessa passagem registrada no primeiro livro da autora:

11 de Agosto... Eu estava pagando o sapateiro e conversando com um preto que estava lendo um jornal. Ele estava revoltado com um guarda civil que espancou um preto e amarrou numa árvore. O guarda civil é branco. E há certos brancos que transforma preto em bode expiatório. Quem sabe a guarda civil ignora que já foi extinta a escravidão e ainda estamos no regime da chibata⁵¹?

Se em Quarto de Despejo, a escrita de Carolina de Jesus, segundo alguns críticos, pode ser considerada muito pouca enfática no que diz respeito à condição étnico-racial da autora, como pessoa negra, não se pode dizer o mesmo das produções após a sua primeira obra. O enfrentamento ao racismo aparece de forma explícita. Além de a escritora ter incorporado um pouco a visão e o discurso da militância negra, o contato dela com a elite branca nacional e estrangeira se torna mais frequente, e como consequência ela encontra mais situações de discriminação. Em Meu estranho diário, há essa passagem registrada no dia 22 de novembro de 1963: “Só uma coisa eu digo: depois que sai da favela fiquei racista, preto e branco não acertam o passo, dançando esta música que se chama vida”⁵².

O livro Diário de Bitita é uma obra em que não se permite nenhuma dúvida sobre o posicionamento da escritora como pessoa negra, consciente de seu pertencimento racial. Em vários momentos a escrita memorialística da autora, retomando as lembranças da infância e da juventude, expõe o racismo que existe na sociedade brasileira. Carolina relembrando a sua infância fala do afeto que ela nutria por sua madrinha, uma senhora branca, que demonstrava carinho por ela, dizendo que: “Ela era branca. [...] Eu pensava que era importante porque minha madrinha era branca”⁵³.

A citação a seguir traz uma reflexão da escritora em relação às mulheres negras, que desenvolvendo suas atividades na “casa-grande”, ainda eram tomadas como objeto pelos patrões:

Mas se a cozinheira tinha filha, pobre negrinha! O filho da patroa a utilizaria para o seu noviciado sexual. [...] No fim de nove meses a negrinha era mãe de um mulato, ou pardo. [...] Que luta para aquela mãe criar aquele filho. Quantas mães-solteira se suicidavam, outras morriam tísicas de tanto chorar⁵⁴.

A consciência de si como pessoa negra se revela em vários momentos da escrita de Carolina, embora ela não estivesse comprometida com a luta coletiva. Uma consciência que abarcava não só a sua situação pessoal, mas a condição de um grupo, de um coletivo, como indica este registro:

Quando havia um conflito, quem ia preso era o negro. E muitas vezes o negro estava apenas olhando. Os soldados não podiam prender os brancos, então prendiam os pretos. Ter uma pele branca era um escudo, um salvo-conduto⁵⁵.

Nesse mesmo livro, Diário de Bitita, Carolina, relembrando cenas de infância, relata a perversidade, carregada de racismo, de uma de suas patroas, que prometeu algo inusitado a Bitita, isto é, a Carolina, quando pequena: um remédio que a tornaria branca, de “cabelo corrido” e mais tarde um médico afilaria o seu nariz. Essas promessas buscavam a garantia

de que Carolina trabalharia para ela. Depois de seis meses de trabalho de graça, a patroa viajou e voltou sem o remédio prometido. Não trouxe a solução para que ela se tornasse uma pessoa branca e não lhe deu nenhum pagamento, contrariando as expectativas criadas na menina. Carolina contou à mãe que a patroa havia lhe enganado. O relato a seguir situa a mãe diante do fato e da tristeza de Carolina: “Minha mãe me dizia que o protesto ainda não estava ao dispor dos pretos. Chorei. Olhei minhas mãos negras, acariciei o meu nariz chato e meu cabelo pixaim, e decidi ficar como nasci”⁵⁶.

Considerando esses e outros relatos que não puderam ser trazidos para o espaço deste ensaio, torna-se possível pensar em uma “consciência de negra” presente na escrita de Carolina Maria de Jesus, mesmo sendo diferente da militância negra da época e bem distante das propostas da militância contemporânea. A consciência de Carolina de Jesus mostrava-se mais constatativa do que propositiva. Entretanto, ela enfrentou sozinha aqueles que lhe ajudaram e os que lhe atrapalharam também. A escrita foi a sua arma, seu locus de luta, de vingança, de procura por equilíbrio emocional, refúgio de salvação e perdição. Em mais de uma vez, ela falou do arrependimento de ter publicado Quarto de despejo, e demonstrou amor e ódio à literatura.

Carolina pagou um alto preço por sua audácia. Autodidata, seu aprendizado foi se construindo de várias formas: lendo sozinha livros de literatura, incluindo Os Lusíadas, de Camões, com auxílio de dicionário⁵⁷, buscando conhecer livros de história do Brasil, ouvindo discursos políticos, conversando com as pessoas, observando seus parentes, especulando a vida de sua família, ouvindo e relembrando sempre as lições de seu grande mestre, o avô, a quem ela chamava de Sócrates Africano⁵⁸. Na favela, observando a vida em torno, seus vizinhos; na cidade, caminhando quase como indigente pelas ruas do centro de São Paulo e, mais tarde, aprofundando seus conhecimentos, em confronto com um mundo que ela conseguiu atingir.

A inquietação, a busca, o descontentamento com a mediocridade de uma vida que ela renegava eram qualidades de Carolina Maria de Jesus, mas, para muitos, esses traços da personalidade da escritora eram considerados como defeitos. Ela foi vista como uma pessoa de temperamento indócil, pessoa difícil, temperamental, ignorante, etc. O modo de ser de Carolina Maria de Jesus em outros escritores ou escritoras seria considerado como um dado original do caráter da pessoa, uma marca própria, porém, nela, tudo se converteu em falha de comportamento, de educação, de conhecimento, e em sintomas de desequilíbrio emocional.

Informações em uma biografia da escritora salientam a incompreensão que a escritora sofreu e o desprezo que se abateu sobre ela, depois de sua glória passageira. O texto biográfico de autoria de Moura Castro e Mata Machado afirma que ela não correspondeu a nenhum estereótipo que muitos esperavam dela. As autoras enfatizam que, por ela ser negra, esperavam que fosse humilde, mas não era. Como mulher, acreditavam que ela seria submissa, mas não era. Como semianalfabeta, apostavam que ela fosse ignorante, mas ela não era⁵⁹.

Carolina de Jesus, depois de um grande aparato com que foi acolhida momentaneamente, seguiu sozinha com seus filhos, esquecida pelos leitores e poucas vezes lembrada pela imprensa, que, quando a procurava para entrevistá-la, queria somente notícias de seu fracasso como escritora. Em meados de 1966, quando um silêncio já pesava sobre a escritora, apesar de Quarto de despejo continuar ganhando suas traduções, o Diário de São Paulo e o Jornal do Brasil recolocam a escritora em cena, veiculando a notícia que ela estava novamente nas ruas catando papel e voltado ao estado de penúria, com os seus caderninhos de anotações nas mãos. Houve insinuações de que tal fato seria apenas um jogo, que ela estivesse armando, para chamar a atenção sobre sua pessoa. Pobre novamente, porém não mais como nos tempos de favela, Carolina Maria morreu no dia 13 de fevereiro de 1977, dezessete anos depois do lançamento de seu livro mais conhecido, Quarto de despejo, obra que fez com que o nome da escritora corresse o mundo.

Os dias de Carolina findaram, mas sua escrita paulatinamente vai recebendo novas atenções, novas leituras. E essas novas interpretações conseguem captar na escrevivência de Carolina Maria de Jesus acordes afirmativos de uma identidade negra. E tudo começou no Quarto de despejo, no angustiado recinto onde o som mais alto lamentava a fome, toda espécie de fome. Mas foi também ali que a escritora, denunciando o racismo na recusa de aceitação de seus trabalhos, ainda ouviu e registrou a absurda expressão “É pena você ser preta”. E em gentis gestos de resistência para consigo mesma, na solidão de sua escrita, ela grafou e gravou no seu diário a afirmativa: “eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rústico”, em consonância com vozes africanas e da diáspora de que ser Black is beautiful.

Notas

1. A expressão “Black is beautiful” nasce no contexto das lutas dos negros estadunidenses, nas décadas de 1960 e 1970, em plena luta pelos Direitos Civis. Uma postura estética orientada por uma opção ideológica que buscava afirmar as características negras, como o uso do cabelo sem alisamento (Black Power, o uso de tranças, de dread, isto é rastafari) e ainda a procura de indumentárias que se assemelhassem às roupas tradicionais africanas. A expressão afirmava a beleza negra, enfatizando que “Black is beautiful”, negro é lindo. A canção “Rua do Ouvidor”, de Marco e Paulo Sergio Valle, gravada por Elis Regina, em 1971, surge nessa ambiência político-cultural.
2. Carolina Maria de Jesus, Quarto de despejo: diário de uma favelada. 8. ed. 16. imp. São Paulo: Ática, 2006, p. 58.
3. Carolina Maria de Jesus, Casa de Alvenaria: diário de uma ex-favelada. São Paulo: Livraria Francisco Alves, 1961, p. 88.
4. Carolina Maria de Jesus, Diário de Bitita. Sacramento: Editora Bertollucc, 2007, p. 165.

- Entrevista de Audálio Dantas em: José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine, *Cinderela Negra – A Saga de Carolina Maria de Jesus*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1994, p. 107.
5. Wilson Martins, “Mistificação literária”, *Jornal do Brasil*, Ideias/Livros, 23 out.1993.
 6. Marilene Felinto, “Clichês nascidos na favela”, *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 29 set. 1996.
 7. Roberto DaMatta, “Carolina, Carolina, Carolina de Jesus”, *Jornal da Tarde*, 11 nov.1996.
 8. José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine, *Cinderela Negra....*
 9. Idem, op. cit., p. 18.
 10. Ver Eliana de Moura Castro e Marília Novais de Mata Machado, *Muito bem, Carolina!.* Belo Horizonte: C/ Arte, 2007; Joel Rufino dos Santos, *Carolina Maria de Jesus: uma escritora improvável*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
 11. Wagner da Silva Teixeira, *Educação em tempos de luta: História dos movimentos de educação e cultura popular (1958-1964)*. Dissertação de mestrado em história. Niterói: UFF, 2004.
 12. José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine, *Cinderela Negra....*, p. 26.
 13. Carolina Maria de Jesus, *Quarto de despejo....*, pp. 28 e 32.
 14. Idem, op. cit., p. 33.
 15. Eliana de Moura Castro e Marília Novais de Mata Machado, *Muito bem, Carolina....*, texto introdutório.
 16. Joel Rufino dos Santos, *Épuras do Social– Como podem os intelectuais trabalhar para os pobres*. São Paulo: Global Editora, 2004, p. 147.
 17. Eliana de Moura Castro e Marília Novais de Mata Machado, *Muito bem, Carolina!....*,p.110.
 18. Regina Dalcastagnè, *Literatura Brasileira Contemporânea – um território contestado*. Rio de Janeiro: Eduerj/Editora Horizonte, 2012, p. 21.
 19. Ver José Correia Leite e Cuti, *...E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992; Marcio Barbosa (org.), *Frente Negra Brasileira*. São Paulo: Quilombhoje Literatura, 1998.
 20. Ver Miriam Nicolau Ferrara, *Imprensa negra paulista*. São Paulo: FFLCH,1986.

- Movimento surgido em Paris, 1934, cujos mentores foram: Leopold
22. Sédar Senghor (Senegal), Aimé Césaire (Antilhas) e Leon Damas (Guiana Francesa). O Movimento da Negritude reuniu estudantes africanos residentes na França, que longe de seus países de origem buscavam pensar a realidade da terra. Além da proposta literária que buscava uma estética africana, um cunho político foi acrescentado ao Movimento, principalmente por Aimé Césaire.
 23. José Correia Leite e Cuti, ...E disse o velho militante..., p. 160.
 24. Idem, op. cit., p. 138.
 25. Idem, op. cit.
 26. Idem, op. cit.
 27. Idem, op. cit., p. 179.
 28. Idem, op. cit., pp. 180-181.
 29. A peça Quarto de despejo, dirigida por Amir Hadad, adaptação de Edy Lima, estrelada por Ruth de Souza, estreou em abril de 1961, no Teatro Bela Vista, São Paulo.
 30. Carolina Maria de Jesus, Pedacos da fome. São Paulo: Aquila, 1963.
 31. Eduardo Oliveira, "Apresentação", in Carolina Maria de Jesus, Pedacos da fome..., 1963, p. 12.
 32. Eduardo Oliveira, Quem é quem na Negritude Brasileira. São Paulo: Congresso . Afro-brasileiro: Brasília: Secretaria Nacional de Direitos Humanos do Ministério da Justiça, 1998, p. 60.
 33. Joel Rufino dos Santos, "Os intelectuais", in Joel Rufino dos Santos, Épuras do Social..., p.148.
 34. Eliana de Moura Castro e Marília Novais de Mata Machado, Muito bem, Carolina!..., p.74.
 35. Muito se especula sobre os desentendimentos entre Carolina Maria de Jesus e Audálio Dantas, o jornalista que a descobriu. Vista como "vaidosa", "de temperamento difícil", "indócil", na medida em que não deixava o jornalista controlar seus gastos, e mesmo "louca" por alguns, acredito que, para além de todas essas marcas comportamentais coladas à escritora, há nela um sentimento profundo de "não subalternidade". É muito sintomática a escolha de Carolina em não sujeitar-se a homem, a um casamento, como também a sua recusa em trabalhar servindo em casas de brancos e ricos. Ela foi empregada na casa de um famoso e competente cardiologista cirurgião, o Dr. Zerbini, mas rejeitou esses e outros empregos. Escolheu trabalhar "por conta própria", viver na precariedade, mas ser livre. O livro Casa de Alvenaria e a obra póstuma da autora Meu estranho diário, quando lidos com bastante atenção, podem ajudar elucidar os vários motivos dos desentendimentos entre os dois. Há passagens em que o "bem-

feitor” é chamado ironicamente de “Sinhô Dantas”, mas que podem ser confrontadas com outros registros em que Carolina afirma a importância do jornalista na vida dela, dizendo: “eu não sou ingrata”. A relação conflituosa entre Carolina e Audálio pode ser aferida nesse trecho do livro *Meu estranho diário* (pp. 277-278), registro feito em 12 de dezembro de 1962: “Nas ruas eu ia encontrando pessoas que me perguntam se estou rica. / Afirmo que não. Que estou desiludida com o Dantas que retirou-me da favela para espoliar a minha inteligência. Infelizmente percebi isto muito tarde. Mas também eu com 2 anos de grupo escolar, a única instrução que recebi não podia ser uma mulher lúcida. Sou quase autodidata. [...] A Tia da Dona Elza disse: porque é que eles não fazem assim com a Raquel de Queiroz, Lia Fagundes Teles Dinah Silveira de Queiroz Helena Silveira? Mas estas são brancas. / Foi você que escreveu o livro, e ele é quem recebe. Porque é que ele não foi residir na favela, e conhecer a odisseia de ser catador de papel. Comer frutas do lixo. Isto ele não quis. Ele é mocinho do estojo de viludo. Todos dizem que o Dantas ficou rico com o meu livro”.

36. José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine, *Cinderela Negra...*, pp. 112-113.
37. José Carlos Sebe Bom Meihy, *O inventário de uma certa poetisa*, in Carolina Maria de Jesus, *Antologia pessoal*, José Carlos Sebe Bom Meihy (org.). Rio de Janeiro: Ed. UFR, 1996.
38. ZiláBernd, *Introdução à Literatura Negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
39. Otávio Ianni, “Literatura e Consciência”, *Estudos Afro-Asiáticos*, n. 15, 1988, pp. 208-217.
40. Idem, op. cit., p. 210.
41. Idem, op. cit., p. 209.
42. Eduardo de Assis Duarte, *Machado de Assis – afrodescendente*. Rio de Janeiro: Pallas/Crisálida, 2007.
43. Uelinton Farias Alves, Cruz e Souza – Dante Negro do Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.
44. Idem, op. cit., pp. 393-394.
45. Otávio Ianni, “Literatura e Consciência”..., p. 212.
46. Regina Dalcastagnè, *Literatura Brasileira Contemporânea...*, p. 40.
47. Idem, op. cit., p. 43.
48. Aramando Freitas Filho, “A vida por escrito”, in Carolina Maria de Jesus, *Antologia Pessoal...*, p. 63.
49. Carolina Maria de Jesus, *Antologia Pessoal...*, p. 201.

- Eliana de Moura Castro e Marília Novais de Mata Machado, Muito bem, 50. Carolina!..., p.72.
51. Carolina Maria de Jesus, Quarto de despejo...,p.96.
52. Carolina Maria de Jesus, Meu estranho diário. São Paulo: Xamã, 1996, p. 264.
53. Carolina Maria de Jesus, Diário de Bitita..., p. 13.
54. Idem, op. cit., p. 40.
55. Idem, op. cit., p. 61.
56. Idem, op. cit., p. 165.
57. Idem, op. cit., p. 218.
58. "Socrates Africano", in José Carlos Sebe Bom Meihy e Robert M. Levine, Cinderela Negra..., pp.190-194.
59. Eliana de Moura Castro e Marília Novais de Mata Machado, Muito bem, Carolina!..., p. 77.

Capítulo 15

Candeia e o anjo moreno

Maria Clementina Pereira Cunha

Rio de ladeiras

Civilização encruzilhada

Cadaribanceira é uma nação

À sua maneira

Com ladrão

Lavadeira, honra, tradição¹.

Cena de sangue no cruzamento da rua Marquês de Sapucaí com a avenida Presidente Vargas – em momentos diferentes, duas passarelas consagradas ao samba no centro da cidade do Rio de Janeiro. As ruas já deviam estar enfeitadas para o Natal naquela madrugada do dia 13 de dezembro de 1965, quando a esquina serviu de palco para o desfecho de um entrevero que começara um pouco antes: um caminhão de peixe, que distribuía seu produto, “fechava” o automóvel dirigido por um policial em noite de folga. Note-se que o policial de trinta anos de idade, que era também compositor da Portela, tornara-se conhecido, mesmo entre seus amigos, como um sujeito valentão e truculento. Desde que ingressara na Polícia Civil, em 1957, aliás, ele vinha se afastando de seus antigos companheiros e alguns (inclusive seu próprio irmão) haviam sido presos ou ameaçados por ele pelas ruas, favelas

ou botequins da cidade². Em depoimentos posteriores, vários sambistas se referem a esta fase de sua vida com algum espanto ou constrangimento, como se não conseguissem reconhecer nos episódios narrados o admirado líder e compositor da década de 1970. Pelo seu comportamento como policial, reza a lenda, ele chegou a ser objeto de praga bem rogada por uma prostituta a quem havia esbofetado, não se sabe se no “estrito cumprimento” de suas funções. E praga de puta, dizia-se depois do ocorrido, era mesmo tiro-e-queda.

Alguns de seus amigos tentaram, passados os anos, justificar essa característica pessoal duplamente incômoda – tanto por turvar-lhe a biografia quanto por contrariar o papel tradicionalmente atribuído aos sambistas, vistos como vítimas da perseguição constante dos agentes da lei³. Para explicar a incongruência, alguns chegaram a argumentar que a polícia teria sido historicamente uma das poucas formas de ascensão social para os negros no Brasil e que, afinal, a truculência, mais que uma característica individual, foi e continua sendo um traço inerente à corporação. Pode ser, mas entre os vários exemplos conhecidos de sambistas que foram também agentes policiais ou soldados, o entusiasmo com a função e o empenho desmedido no cumprimento dos deveres funcionais não parece ter constituído a regra⁴.

Seja como for, ao volante naquela madrugada calorenta do verão carioca, ele vinha de uma “farra” com bebidas e mulheres da noite, em companhia de amigos. Havia passado da conta nas cervejas ou caipirinhas e seu temperamento estava potencializado pelo álcool. Talvez estimulado também pela embriaguez de poder, provocada pelo suporte oficial à violência policial naqueles primeiros anos da ditadura militar, o investigador saiu em perseguição ao veículo pelas ruas do centro, de arma em punho. Na esquina, tão carnavalesca, atingiu seus pneus com vários tiros e interrompeu a fuga dos já assustados ocupantes do caminhão. O motorista desceu primeiro, aparentemente disposto a conversar, mas foi atacado pelo policial alto, forte e armado, razão pela qual tratou de fugir. O mesmo aconteceu com seu ajudante, que não topou encarar a ira do meganha. Mas, para azar dele, o terceiro ocupante da boleia – na verdade, o dono do veículo – estava armado e desceu atirando. Tratava-se de um italiano que, naquelas horas em que os que terminam a noite se encontram com os que começam o dia, abastecia a freguesia da região com seu pescado. O italiano fugiu da cena do crime depois de atingir o agressor com cinco tiros e passou muito tempo se escondendo da conhecida sanha de vingança da corporação contra aqueles que vitimam seus membros. Acabou saindo do país, por via das dúvidas, para evitar as previsíveis consequências do seu ato.

Quanto ao investigador da polícia, foi recolhido quase morto ao hospital e chegou a ser desenganado pelos médicos. Atravessou um grande período em coma, porém sobreviveu aos ferimentos. Ao invés de morrer, como se supunha, teria nascido ali um novo personagem, meio herói popular, meio anjo anunciador da redenção dos negros pobres. Naquele momento, apesar de sua trajetória musical ter se iniciado anos antes do incidente, teria vindo ao mundo o sambista carismático preso até o fim dos seus dias a uma cadeira de rodas: tratava-se de Candeia, que nos habituamos a reverenciar como um personagem central na história do samba carioca nos anos 1970,

em pleno auge da ditadura militar. Apesar de seu passado, ele encarnou uma autêntica liderança entre os sambistas, capaz de conduzir a reação ao que muitos de nós – falando em termos de geração – considerávamos então um desvirtuamento do sentido e uma usurpação dos legítimos herdeiros desta forma musical associada tanto aos negros quanto à identidade e à própria soberania do país. O antigo meganha, nas horas vagas autor de sambas-enredo quase esquecidos, retornava como ativista cultural e compositor inspirado em tradições ditas “autênticas”. A figura anterior do policial arbitrário e violento – oposto ao estereótipo consagrado do malandro, esperto e avesso à autoridade, aos horários e ao trabalho regular – se transformava em um personagem de tragédia: o sambista que não podia entrar na roda, gingar ou desfilas na avenida.

O infortúnio adquiria assim a projeção quase religiosa da redenção pelo sofrimento, através do qual teria alcançado outro patamar de consciência e se transformado de modo radical. Tal versão, entretanto, talvez simplifique demais os acontecimentos e seus significados. Para entender os sentidos desta transformação, evitando os riscos de reforçar a lenda e aplainar a história, é preciso despir autor e obra destes elementos que lhe foram atribuídos e também, principalmente, reavaliar seu diálogo com o tempo conturbado em que viveu. O contexto pode dar a chave para estabelecer os limites e a dimensão de sua presença nos movimentos políticos e culturais daquele período. Partir do conflito sangrento com o peixeiro, sobre o qual se fala tão pouco, pode ser um bom começo de conversa, mas não é tudo.

*

Como a maior parte dos sambistas cuja história ficou registrada para a posteridade, nosso personagem era filho de um misto de trabalhador e músico que dividia seu tempo entre o ofício diurno e o samba. Flautista habilidoso, o tipógrafo Antônio Candeia promovia encontros musicais em sua própria casa e integrou a comissão de frente da “Vai como Pode” e da famosa Portela que a sucedeu, sendo amigo próximo de Paulo Benjamin de Oliveira, João da Gente, Zé da Zilda e outros nomes importantes do samba. O menino Candeia, assim, cresceu ouvindo e aprendendo diretamente nas rodas da cidade⁵. Talvez por isso, sua carreira tenha começado bem cedo: com apenas 17 anos foi responsável pelo samba vencedor da escola de Madureira, à qual estava vinculado por sólidos laços de família⁶.

Mas havia uma diferença marcante na experiência das duas gerações de Candeias, a do pai e a do filho. Aqueles grandes nomes das décadas de 1930 e 1940, com quem o segundo aprendeu em sua meninice, tiveram suas histórias de vida marcadas pela rápida ascensão durante o período Vargas, puxada pelo prestígio e pela profissionalização do gênero no processo de massificação cultural. Candeia Filho e seus contemporâneos, ao contrário, precisavam lidar com um rápido descenso, em termos de apoio oficial ou de interesse do público. Em 1965, ano do entrevero com o peixeiro, a vida de sambista já era algo muito diferente daquele tempo em que os bons compositores do gênero alcançavam renome nacional⁷. Nos anos 1950 e 1960, o aprofundamento do processo de industrialização e massificação da música urbana havia gerado um rápido refluxo de popularidade. Os sambas pareciam quase confinados e seus autores recolhiam-se aos espaços “da

comunidade”, ao ambiente das escolas de samba e do carnaval, último reduto nos quais ainda eram personagens centrais e podiam afirmar seu domínio.

Na verdade, tratava-se mesmo de outro mundo e outra cidade, em uma circunstância política radicalmente diferente. A difusão radiofônica, o advento da TV na década de 1950 e sua explosão nos 1960, bem como a popularização das gravações cada vez mais diversificadas e acessíveis, haviam trazido para a intimidade dos brasileiros ritmos e sonoridades que estreitaram o espaço do samba no gosto do público. O domínio dos compositores chamados “de raiz” estava bastante reduzido e sua importância minguava a olhos vistos enquanto o rádio levava aos lares, aos bares, aos palcos e alto-falantes os ases internacionais do bolero, do tango e outros ritmos latino-americanos; o rock’n roll, primeiro o americano e, depois, as ingênuas gravações do “rock brasileiro” e logo da Jovem Guarda, na esteira do sucesso mundial dos Beatles; o fox-trot, o jazz orquestrado e as baladas românticas, difundidas por Hollywood, animavam tanto os bailaricos de bairro como os grandes salões; o samba-canção e tantos sucessos sentimentais, eternizados nas vozes dos cantores e cantoras do rádio, TV e cinema foram se sofisticando em direção à Bossa Nova nos anos 1950. “Desafinado” e “Chega de saudade” foram lançados em 1959, mudando os rumos da música urbana nacional e substituindo os velhos sambistas na programação radiofônica e no gosto dos ouvintes – ou, ao menos, daqueles que podiam comprar discos e aparelhos de TV.

É bem verdade que boa parte dos intelectuais – se podemos chamar de modo assim genérico aos críticos musicais, jornalistas especializados, militantes de esquerda e outros sujeitos presentes no debate sobre a música popular dos anos 1960 – tinham restrições a esses rumos “modernizadores” ou, como também se dizia, “alienantes”, do gosto popular. O exemplo mais conhecido era José Ramos Tinhorão, que assinava crônicas sobre música em diversos órgãos de imprensa do período, publicadas posteriormente em um volume representativo do tom e do conteúdo do debate coevo. Reclamando contra o que denominava as “influências estranhas à cultura popular brasileira”, que invadiam a cena local – referindo-se especificamente à música americana e aos arranjadores de estúdio que, para ele, desvirtuavam a “nossa” tradição popular –, Tinhorão vaticina logo na introdução que escreveu para o livro: “Enquanto o que se chama ‘evolução’, no campo da cultura, não representar uma alteração da estrutura socioeconômica das camadas populares, o autor continuará a considerar autênticas as formas mais atrasadas (os sambas quadrados de Nelson Cavaquinho, por exemplo), e não autênticas as formas mais ‘adiantadas’ (as requintadas harmonizações dos sambas bossa-nova, por exemplo). Com tal definição, o autor explica o seu método e se dá por explicado”⁸.

Não que a concepção nacionalista e a defesa da tradição “dos morros” constituíssem novidade: desde os anos 1930, por exemplo, o cronista carnavalesco Francisco Guimarães (Vagalume) defendia com unhas e dentes posições análogas, condenando os artistas do rádio e os sambistas que se entregavam às novas oportunidades e formatos que o mercado e o prestígio do gênero musical lhes abria⁹. A crítica de Tinhorão e outros nacionalistas do tempo, entretanto, inicialmente voltada contra os jovens da zona sul

carioca, legítimos “burguesinhos” que teriam crescido ouvindo jazz (condição que ele não se cansava de acentuar com desdém para imputar à bossa-nova uma desqualificante marca de classe), cresceu de tom e adquiriu outra radicalidade depois de 1964. No novo cenário político, a defesa do samba “autêntico” adquiriu uma nova conotação: tratava-se de uma condenação ao imperialismo norte-americano que sustentava o regime e uma denúncia de seu caráter elitista e excludente. Suprimidos ou muito reduzidos o direito de expressão e os espaços de manifestação, a música e outras formas de arte se constituíam em autênticas trincheiras de combate político. O samba se tornava então, a despeito da vontade de seus compositores, símbolo de resistência à ditadura, empunhado por intelectuais, jornalistas, estudantes e outros segmentos sociais majoritariamente brancos e de classe média.

Em 1965, quando a carreira policial de Candeia se encerrou por força dos danos em sua coluna vertebral, os efeitos do trabalho desses grupos, em particular aquele congregado em torno do CPC (Centro Popular de Cultura) da UNE, já se faziam sentir com força no campo da música popular, do teatro e outros campos da cultura¹⁰. A ideia de uma “pedagogia do oprimido”, que ganhara corpo tanto nas teorias educacionais quanto nas posturas estéticas e nas intenções de grupos de produtores culturais dos anos 1950 e 1960, se transformava naquele momento na principal forma de expressar inconformidade política com a ditadura militar e “ensinar” as massas, através de sua própria linguagem, a libertar-se da opressão. Alguns de seus derivados mais importantes, como o chamado “teatro do oprimido”, ganhavam os palcos e tomavam nossos corações e mentes juvenis – se me permitem falar novamente em termos de geração. Plantadas antes mesmo do golpe militar, como vimos, essas concepções reverberaram entre os sambistas de modo muito forte nos anos seguintes, a despeito da postura política de cada um. Levando para os palcos uma arte posta a serviço das causas sociais, capaz de constituir um verdadeiro instrumento de libertação, Augusto Boal, Gianfrancesco Guarnieri e vários outros artistas situados em oposição ao regime empreenderam um gigantesco esforço de levar para os palcos das grandes cidades uma visão de combate e denúncia da ditadura em que tal concepção de cultura popular – e o samba em especial – aparecia em posição de destaque. Nove meses após o golpe, o famoso “Show Opinião” trouxe aos palcos uma curiosa fusão do chamado samba de morro, da música nordestina e da nascente “MPB”, juntando em um espetáculo centrado nos ritmos populares o sambista “de morro” Zé Kéti, o compositor nordestino João do Vale e a, até então, musa da bossa-nova, Nara Leão – que agora entoava o baião “Carcará” e velhos sambas-enredo revestidos de duplo sentido¹¹. Em abril de 1965, “Liberdade, liberdade” de Paulo Autran retomava a trilha, seguido meses depois pelo “Arena conta Zumbi”, de Boal e Guarnieri, em ano coroadado pela estreia do primeiro espetáculo estritamente musical da safra, o “Rosa de Ouro”, no qual o próprio samba era o tema para o encontro de diferentes gerações de músicos do gênero¹².

No campo da música popular, logo após o golpe, compositores em ascensão, como Chico Buarque, por exemplo, retomam em seus próprios repertórios o samba e outras formas tradicionais da música popular. Os festivais promovidos por emissoras de TV, em particular os Festivais da Record a partir de 1965, trouxeram novos ídolos de uma música cujo sucesso quase

sempre dependia de seu engajamento político, para uma plateia composta primordialmente de estudantes universitários¹³. Ao galvanizar o sentimento generalizado de oposição nesse setor da classe média urbana e intelectualizada, autores e artistas de teatro, cinema e música popular incorporavam a dimensão sonora, centrada na ideia de uma tradição autenticamente popular e brasileira que se somava a uma estética militante, centrada na denúncia da desigualdade e das injustiças. Nem só de sambas se fazia esse repertório: ritmos nordestinos, marchinhas de coretos do interior; “toadas” heroicas que caminhavam e seguiam a canção – ou outras mais animadas cujo ritmo era marcado batendo queixadas secas de animais para evocar o sofrimento da população rural, como na “Disparada” – faziam parte do cardápio. No conjunto, entretanto, o samba foi reeleito simbolicamente como uma linguagem privilegiada para manifestar sentimentos e ideias sufocadas pela ditadura. Com essa perspectiva, os sambistas “autênticos” voltam aos palcos de prestígio e às gravadoras, embora, em sua maioria, estivessem distantes dos debates, projetos políticos e esperanças no futuro, que animavam seus admiradores. Não à toa, apenas um ano depois do golpe militar, a estreia triunfal do show “Rosa de Ouro”, com seu repertório de preciosidades, consolidava este retorno com Paulinho da Viola, Elton Medeiros, Clementina de Jesus e a velha Araci Cortes, que lotavam auditórios de jovens universitários e militantes de esquerda. O primeiro espetáculo da série estreou quando Candeia lutava contra a morte em um leito de hospital.

O primeiro tempo da vida de Candeia foi dividido entre o cotidiano de agente policial e o de sambista, dualidade bastante complicada já na década de 1950. Suas composições deste período traziam um tom marcadamente submisso às regras estabelecidas pelos sucessivos governos para os desfiles anuais: temas e abordagens “históricos” de acordo com o pior figurino da época. São peças musicais sem brilho, com versos laudatórios, do ponto de vista do conteúdo e da poética, nos quais os negros – ou mesmo a ideia, que posteriormente lhe foi tão grata, de uma “cultura popular” protagonizada por eles – sequer são mencionados.

Independência ou morte

D. Pedro proferiu

mais uma nação livre era o Brasil.

Foi em 1865 que a história nos traz

Riachuelo e Tuiuti foram duas grandes vitórias reais

foram os marechais Deodoro e Floriano e outros vultos mais

que proclamaram a República e tantos anos após foram criados

Hinos da Pátria amada.

O samba de estreia do jovem sambista, embora vencedor, padecia desses vícios – assim como a parceria de 1956 com Waldir 59, intitulada “Riquezas do meu Brasil”¹⁴. Do mesmo quilate era sua ode aos heróis nacionais

personificados principalmente nas figuras das forças armadas, no mesmo ano em que a bossa-nova desafinava dos parâmetros tradicionais do samba dito “autêntico”:

Salve Caxias imortal guerreiro

Patrono do brioso Exército Brasileiro

Santos Dumont pioneiro da aviação

Ruy Barbosa imortalizou a nação [...]

Salve a FEB imponente viril

Nós saudamos a glória do Brasil¹⁵!

É difícil evitar aqui a blague musical que o jornalista Sérgio Porto, mais conhecido pelo pseudônimo Stanislaw Ponte Preta, compôs anos depois fazendo caricatura desses sambas feitos para os desfiles oficiais: o famoso “Samba do Crioulo Doido”, que resumia a história do Brasil em estrofes nas quais personagens, datas e episódios se misturam em uma sequência impagável e uma conclusão hilariante¹⁶. Embora essa não fosse uma condição inescapável dos sambas-enredo, as composições vencedoras de Candeia traziam a marca característica do “crioulo doido” que compunha para o carnaval chapa-branca do período, cujos desfiles eram ocasião para louvar personagens cívicas e a própria Nação era o personagem central – padrão adotado por compositores como ele e execrado, em especial no pós-64, pelos chamados “intelectuais de esquerda”¹⁷. Para estes, o misto de sambista acomodado aos ditames oficiais e de policial truculento podia parecer no mínimo estranho. Por isso, antes de ser alvejado pelo peixeiro, Candeia estava muito longe de merecer a atenção deste grupo que, ao menos em sua parcela mais relevante e numerosa, tinha os dois pés fincados no campo oposto. Seus integrantes viviam em permanente estado de alerta, dispostos a denunciar o comportamento habitual dos órgãos de repressão. Insurgiam-se contra a impunidade dos agentes do Estado que alimentava ações como aquela praticada pelo investigador Candeia e que motivara a violência de seu agressor.

Entretanto, sendo também um sambista amargurado pelas condições desfavoráveis daqueles anos, o policial não estava assim tão distante das pautas que animavam a militância cultural. No final dos anos 1950 e nos primeiros anos seguintes, antes do golpe, ele chegara mesmo a se aproximar das propostas do CPC, frequentando reuniões, namorando e sendo cortejado pela ideia da valorização da arte popular que o grupo tratava de difundir e consolidar. Sambistas como ele foram tragados para dentro desse campo de discussão quando estavam em busca de legitimidade para seu trabalho musical. Tais espaços ou possibilidades proliferavam, em grande parte por força do esforço desses setores intelectualizados, mesmo depois do golpe militar. Até casas noturnas, criadas antes do golpe por circunstâncias relativas à vida pessoal de compositores do gênero, mudaram de perfil – falo especificamente do lendário “Zicartola”, bar e restaurante dos mangueirenses Cartola e dona Zica, que abriu as portas em 1963 no centro da cidade como alternativa de sobrevivência para o casal e se transformou,

após 1964, em agitado núcleo de encontro e discussão entre intelectuais, músicos e sambistas que o frequentavam, ressignificando essa velha forma de encontro, sempre presente na história da cidade.

Afinal, valorizar o samba como a manifestação mais legítima de uma “cultura brasileira”, a ser defendida contra a “alienação” e a “invasão cultural” da indústria do entretenimento, constituía uma perspectiva animadora para artistas em franca decadência em termos de aceitação social e prestígio artístico. Não que Candeia e os ideólogos do CPC ou outros setores intelectualizados da esquerda estivessem em busca das mesmas coisas: a perspectiva política dos últimos apenas vinha se juntar ao desejo de projeção e reconhecimento de compositores que, no período, estavam cansados de serem postos de lado em nome de novas “bossas” e outras vogas musicais. Por isso, para Candeia e outros sambistas redescobertos pelos ideólogos do nacional-popular, essas concepções faziam muito sentido e eram capazes de dar um novo fôlego ao seu trabalho. Sem perder a oportunidade que se abria, eles incorporaram e lançaram mão de tais ideias nas décadas seguintes em sua luta pela garantia do controle sobre as próprias escolas de samba, que mudavam também rapidamente de feição após o golpe de 1964.

Sim, em seus redutos mais importantes as coisas tampouco andavam bem para sambistas e compositores. Se a perspectiva nacionalista dos ideólogos do CPC e as formulações estéticas e pedagógicas de outros críticos do regime lhes abria um novo rol de oportunidades, era preciso reconhecer que o nacionalismo sempre teve uma funcionalidade incontestável também para os agentes do poder e integrava seu arsenal ideológico permanente. Enquanto o gênero voltava a prosperar nos palcos da resistência ao regime, as escolas de samba iam se tornando uma espécie de vitrine ou cartão postal para o ufanismo dos generais. As transmissões de TV (particularmente a Globo, que crescia após o golpe, não por acaso em ritmo de “Brasil-Grande”) atraíam o interesse de parcelas até então alijadas do universo carnavalesco e estimulavam a presença de novos sujeitos sociais nessas ocasiões: coreógrafos e cenógrafos profissionais, atrizes, modelos em busca de notoriedade e outros e cenógrafos novatos começam a inchar os ensaios e os desfiles. Ao lado do conagraçamento e da afirmação identitária das diferentes “comunidades” dos morros e subúrbios, ameaçando mesmo seus significados habituais, surgia um grande espetáculo a céu aberto dominado por indivíduos e grupos antes apartados da dinâmica interna das escolas e dos desfiles, cuja escala passava a exigir uma organização muito elaborada. O resultado foi uma rápida perda de influência de segmentos tradicionalmente valorizados pelas escolas, inclusive (ou principalmente) as alas de compositores – cujos sambas, moldados para o préstito tradicional, precisavam assumir uma forma curta, rápida e adequada ao espetáculo da avenida e das telas de TV.

A Beija-Flor de Nilópolis, comandada pela criatividade do maranhense Joãozinho Trinta, iria se tornar nos anos 1970 o modelo adotado pelos ideólogos do regime e seus prepostos no poder local¹⁸. A despeito do aparente desprezo pelo passado das escolas e suas regras internas, o que o espetáculo propiciado por eles encenava (mesmo com sinal invertido), não deixava de ter uma boa dose de afinidade com o que se afirmava no campo

da oposição: a imagem de um país irmanado na festa, misturado na sua composição racial, sem discriminação ou preconceito – e por isso a imagem do samba multirracial e democrático (que frequentava as imagens tradicionais da festa) era altamente funcional para o oficialismo carnavalesco. Restava, como diferenciador entre os dois setores em luta pelo controle das escolas de samba, o elemento da “tradição” e a defesa dos parâmetros definidos internamente, salvos de influências externas.

Em 1965, o último carnaval de Candeia sobre suas próprias pernas e o primeiro sob a ditadura, o compositor teve novamente um samba vencedor na Portela. Por decisão da Prefeitura, as escolas deviam, nos seus enredos daquele ano, remeter-se obrigatoriamente ao quarto centenário da cidade, tema que dominou toda a competição. O crioulo continuava doido, se adotarmos a ironia de Stanislaw Ponte Preta, mas já trazia àquelas alturas uma síntese mais inteligível sobre a história brasileira. Pela primeira vez, a presença dos negros foi notada na produção de Candeia, replicando algo do que aprendera nos últimos anos. A novidade, entretanto, era relativa: tal versão já vinha frequentando há muito tempo as visões acadêmicas e as políticas culturais à direita e à esquerda do espectro político, nas pautas do CPC e também nos corações verde-oliva. Pintada no samba como fruto do “caldeamento de raças”, a nação aparecia ali, mais uma vez, maquiada com as cores da mestiçagem, sintetizada no corpo moreno e exuberante da mulata de escola de samba.

Rio antigo das batucadas

Dos rituais, capoeiras e congadas

Oh! Meu Rio colonial

Do Mestre Valentim, artista genial!

Não devemos esquecer o mártir inconfidente

O heroico Tiradentes

Salve! A princesa redentora Isabel

Que aboliu a escravatura tão cruel [...]

Hoje, no século XX, do caldeamento de raças

Surgiu com requinte e graça [...]

No mundo aristocrata [...]

Consagrada beleza exuberante da mulata¹⁹.

Diante da prioridade assumida pelo enfrentamento da ditadura militar, questões que diziam respeito à vida imediata, como as de raça e gênero, permaneciam relegadas ao segundo plano. Muitas vezes, os termos raça e classe eram usados como equivalentes, senão sinônimos. Nesta seara, ademais, o combate se dava no campo que se designava, na falta de palavra melhor, como “cultura”, e a maioria dos participantes permanecia presa à

valorização de manifestações “autênticas”, associadas à ideia de uma música popular e nacional. Esse era o pântano onde Candeia tentava navegar sem bússola ou outros instrumentos que o auxiliassem a perceber que tais noções, como sabemos agora, estavam assentadas no axioma de um país mestiço e racialmente indistinguível, a que alguns chamavam “democracia racial”.

*

Desde esse tempo até sua morte, em 1978, quando era já respeitado como um dos grandes sambistas e visto no meio artístico como um líder negro, as raras referências musicais de Candeia à questão racial vão passar por esse viés, valorizando o papel desempenhado pelos descendentes de africanos na “cultura brasileira”, situada ela mesma no centro da cena. No fundo, ele parecia acreditar na velha imagem da originalidade propiciada por um tipo de amálgama racial e até aceitar de bom grado os limites de tal perspectiva. Em seus primeiros sambas enredo, a história dos negros era ausente e a do país aparecia conduzida por outros sujeitos – como sugerem as referências constantes ao gesto “redentor” da Princesa, ao heroísmo libertador de Tiradentes ou mesmo aos “marechais” de antanho. Nada que lembrasse o Salgueiro em 1960, construindo na avenida a saga mítica de Zumbi dos Palmares como o principal herói do passado escravista e a sua luta autônoma pela liberdade²⁰. Na produção posterior, dir-se-ia que os temas da escravidão e suas heranças, o peso da discriminação racial que afetava a experiência diária desses homens e mulheres, estiveram subordinados ao projeto de valorizar, com ótica nacionalista, a ideia de uma cultura popular associada às favelas e bairros populares do Rio de Janeiro. O núcleo do problema, para Candeia, parecia ser o fato de que esta “cultura” estaria sendo sufocada pela ingerência externa ao ambiente do samba e pela indústria cultural. Não se pode dizer, entretanto, que ele estivesse sozinho neste engano, razão pela qual pode ser útil interrogar as razões pelas quais o mundo do samba, de modo geral, preferiu manter um discreto silêncio sobre a cor.

Em defesa do sambista, aliás, diga-se que na verdade o tema era (ainda será?) pouco frequente na produção dos sambas no período e nas décadas anteriores. Na verdade, essa ausência vinha de longe: uma audição extensiva dos sambas de dezenas de compositores das velhas gerações, desde o início do século 20, será capaz de revelar essa lacuna notável para nossos ouvidos contemporâneos. No conjunto dessa produção musical, cujos autores são em ampla maioria negros, raras são as canções que se referem, mesmo indiretamente, ao racismo. Alguns versos antigos de partido-alto, como em “Patrão prenda seu gado”, aludem a amores inter-raciais e suas consequências funestas²¹; Sinhô – que costumava negar suas raízes raciais, dizendo-se “caboclo” – apenas uma vez, já próximo de morrer tuberculoso faz uma referência velada à questão²²; Ismael escreveu que se ele “fosse um homem branco ou por outra um mulatinho”, a amada não faria tanta questão de privá-lo de seu carinho²³ e Pixinguinha, nas espelhadas “Samba de preto” e “Festa de branco”, dois lados da mesma moeda, produziu uma crítica irônica e bem humorada à discriminação sofrida por negros, como ele, nos salões de festa cariocas²⁴. Há exemplos, embora igualmente esparsos, do momento em que Candeia estava produzindo seus sambas na

Portela. Podemos lembrar, entre eles, os “Quatro crioulos”, de Elton Medeiros²⁵ e “O Neguinho e a Senhorita”, de 1965, composto pela parceria de Noel Rosa de Oliveira e Abelardo Silva²⁶.

As letras de samba, em sua imensa maioria, tratam de coisas corriqueiras ou pitorescas, abordando a pobreza ou a vida cotidiana nos morros e, sobretudo, as inevitáveis paixões amorosas bem ou mal sucedidas. Não há nada a estranhar aí: a música é mercadoria para ser vendida desde o início do século 20, verdade da qual os sambistas, negros ou brancos, do morro ou do asfalto, estiveram sempre bem cientes. Quando aparecia na produção desse gênero musical o conflito racial, se manifestava de uma forma indireta, enviesada, recoberta por um tom humorístico, capaz de amenizar a tensão que provocava. Do lado dos compositores brancos, sambistas ou não, entretanto, o enunciado racista foi muitas vezes explicitado abertamente, embora despido de sua habitual dose de violência verbal. Piadas condescendentes sobre a mulata cujo “cabelo não nega” ou a tosca “boneca de piche”²⁷ dos anos 1930, assim como a “nega maluca” de 1950²⁸, para ficar nos exemplos mais conhecidos, não nos deixam esquecer sua presença constante na música urbana brasileira. Até por isso, o silêncio do outro lado parece ensurdecedor.

É forçoso reconhecer, assim, que o racismo, que moldava a vida cotidiana desses compositores, não costumava fornecer-lhes inspiração nas rodas de samba. Em contrapartida, uma imagem aparece reiterada nos versos de sambas de negros e brancos desde os anos de 1920: a vinculação exclusiva e um tanto forçada do gênero musical aos descendentes de africanos (como às favelas, tomadas quase como seu habitat natural). Eles sabiam que nem era tanto assim, mas essa metáfora musical recorrente adquiria um sentido preciso em um contexto no qual o samba era eleito como uma forma de expressar a própria nação. A afirmação do gênero musical associado à raça como principal forma de expressão da chamada “cultura brasileira” podia ser lida, no diapasão dos sambistas negros, como uma reivindicação de pertencimento e reconhecimento social²⁹. Esse fenômeno antigo ganhou, entretanto, novos matizes e significados no pós-1964, quando o tema da nacionalidade atingiu um patamar mais radical, tanto para os generais no poder quanto para as esquerdas centradas em uma luta que se costumava definir como “anti-imperialista” e popular. Candeia, como a quase totalidade dos seus pares, não tinha um vínculo claro com a militância política mais radicalizada, mas se manteve dentro dos limites que ela prescrevia em sua valorização da “cultura popular” e na defesa de sua “autenticidade”.

Tais elementos pareciam mais importantes, para ele, que a própria questão da cor. Talvez também por isso o racismo tenha estado quase sempre fora de sua preocupação imediata. Apenas em raras ocasiões ele se referiu ao problema como algo a ser enfrentado em si mesmo: a rigor, apenas um de seus sambas toma a questão como eixo. Trata-se de “Dia de Graça” (1970), um de seus maiores sucessos. O mais interessante nessa composição, sem dúvida, é que o autor se dirige diretamente aos seus iguais na cor, mas também no samba e no carnaval. Sem efetuar uma denúncia do racismo como uma forma exterior de opressão, ele cobra dos sambistas atitude e autoestima como pré-condição para construir o futuro.

Hoje é manhã de carnaval (ao esplendor)
As escolas vão desfilar (garbosamente)
Aquele gente de cor com a imponência de um rei,
vai pisar na passarela (salve a Portela)
Vamos esquecer os desenganos (que passamos)
Viver alegria que sonhamos (durante o ano)
Damos o nosso coração, alegria e amor a todos
sem distinção de cor
Mas depois da ilusão, coitado
Negro volta ao humilde barracão
Negro acorda é hora de acordar
Não negue a raça
Torne toda manhã dia de graça.
Negro não se humilhe nem humilhe a ninguém
Todas as raças já foram escravas também
E deixa de ser rei só na folia
e faça da sua Maria uma rainha todos os dias
E cante o samba na universidade
E verás que seu filho será príncipe de verdade
Aí então jamais tu voltarás ao barracão.

A beleza do samba é notável, e não apenas pelo conteúdo dos versos. Entretanto, essa perspectiva foi tão pouco frequente nos versos de Candeia que não parece que ele tenha se afastado da área de conforto onde a maioria dos sambistas se refugiou. Quando falou de raça em seus sambas, excetuando o “Dia de Graça”, a abordagem não era diretamente política e a discriminação não costumava aparecer de forma inequívoca. A ênfase estava, como vimos, nas questões da cultura e da pobreza. Seja como for, há muito espaço em sua obra musical e biografia para interrogar a densidade e o conteúdo do perfil de militante antirracista que lhe foi atribuído por seus sucessores e companheiros de jornada. Resta saber, por outro lado, se é legítimo cobrar dele mais do que aquilo que ele fez – e não foi pouco, levando em conta sua trajetória pessoal e sua conhecida capacidade de liderar os sambistas em um momento em que eles enfrentavam dificuldades e dilemas novos.

Tais dilemas e dificuldades diziam respeito às condições políticas, às mudanças nas escolas de samba e assim por diante, mas também a um fenômeno que se produzia fora do país e que Candeia e seus companheiros traduziam como uma ameaça. Vivia-se a experiência de um mundo já globalizado, no qual produtos e ideias circulavam com rapidez nunca vista. Naquelas circunstâncias, fronteiras culturais não passavam de abstrações sempre reafirmadas, mas dificilmente tornadas efetivas (se é que desejáveis...). Assim, o mais intrigante é perceber que mesmo nos anos 1970 quando, após o assassinato de Martin Luther King (ocorrido em 1968), os negros americanos levavam o conflito racial à sua explicitação máxima, o tema do racismo tenha permanecido silenciado nas manifestações de uma música tão fortemente relacionada por seus próprios protagonistas, à experiência dos descendentes de escravos, como o samba. Desde os anos 1960, personagens como Steve Biko ou afirmações de orgulho negro inauguravam uma nova estética internacional; movimentos sociais como os Black Panthers e ações de autodefesa da raça negra nos Estados Unidos prendiam a atenção de todo o mundo, culminando com o assassinato de Malcolm X em 1965; ou, no final da década e início dos anos 1970, o movimento “Black Power” desafiava o racismo. Um de seus líderes era Stokely Carmichael, casado com a cantora africana Miriam Makeba, que invadia as pistas de dança de todo o mundo ao lado da música

afro-americana. Seus discursos, canções e gestos associavam a afirmação da beleza negra, das origens africanas e do orgulho racial. Tais manifestações faziam as cabeças por dentro e por fora. A força dessa postura e de suas expressões musicais não poderia permanecer ausente em países marcados pela escravidão e pela presença negra, como o Brasil. Logo as cabeleiras “black” invadiam os morros e os bairros populares, as comunidades das escolas de samba e o gosto jovem.

Sintonizada com os movimentos políticos pelos direitos civis e pelo resgate da autoestima da população negra, a música norte-americana exportava sonoridades e modelos para o protesto racial em todo o mundo. No Brasil, seguindo a voga, o cantor “pop” Wilson Simonal alcançou grande sucesso com seu “Tributo a Martin Luther King”, um ano antes do assassinato do homenageado: “Sim, sou negro, de cor. Meu irmão, da minha cor, o que lhe peço é luta, sim, luta mais, que a luta está no fim”³⁰. Em 1970, ano em que Candeia trouxe a público o seu “Dia de Graça”, Elis Regina chamava a atenção nos palcos com uma atrevida canção, em estilo soul music – ainda que seus autores fossem dois louros irmãos da zona sul carioca: “Hoje cedo na rua do Ouvidor quantos brancos horríveis eu vi, eu quero um homem de cor, um deus negro do Congo ou daqui, que melhore o meu sangue europeu. ‘Black is beautiful, Black is beautiful’” cantava a gaúcha, arranhando dois temas espinhosos naquele momento – raça e gênero, pois a letra tratava também da escolha feminina de parceiros sexuais³¹. No mesmo ano, um funk lançado pelo performer Toni Tornado, com sua imponente cabeleira black-power, intitulava-se “Sou negro”, para desafiar seus ouvintes com a agressividade possível: “e ninguém vai rir de mim”³².

Canções como essas, entretanto, não pareciam sensibilizar nem os sambistas nem a esquerda naqueles anos em que a repressão política alcançava seu ponto mais elevado no Brasil. O próprio Candeia declarou

desdenhosamente que deplorava o uso de ritmos “estrangeiros” por artistas negros locais, desqualificados como meros imitadores de modismos³³. Ele fez mais do que isso: um dos seus melhores partido-altos, justamente desse período, gravado segundo as regras do gênero com a presença de outros grandes versadores, trazia como refrão um slogan que ele fez valer por toda a sua vida:

Eu não sou africano

Nem norte-americano

Ao som de viola e pandeiro

Sou mais o samba brasileiro³⁴.

Candeia recusava o padrão americano como uma releitura e um abandono das tradições. Mas recusava também a possibilidade de uma identidade vinculada à África, recurso utilizado muitas vezes na produção de intelectuais e artistas negros ao longo do tempo. No seu caso, o recurso à valorização do nacional-popular é maior que a remissão à ancestralidade: o sambista se afirma brasileiro e identifica aí suas matrizes culturais e afetivas. A África quase não aparece na poesia de Candeia nem integrará, em sua última década de existência, os seus discursos políticos – como fizeram autores de ontem e de hoje, a exemplo de Manoel Querino ou Nei Lopes, para citar apenas dois exemplos importantes, de tempos diferentes, que buscaram construir uma identidade negra a partir do estabelecimento de matrizes comuns no passado. Para Candeia, ao contrário, as raízes estariam por aqui mesmo, fincadas na experiência dos morros, na vida dura das “comunidades” e na alegria das rodas de samba, em uma tradição legitimada pelo rótulo da nacionalidade.

Se não podemos identificar em Candeia uma perspectiva política original em relação à questão racial ou à cultura, nem por isso sua importância na história do samba e da militância negra deve ser negada. Mais que desconstruir sua obra musical ou sua imagem, interessa discutir as razões pelas quais ele se tornou personagem icônica tanto das histórias do samba carioca quanto dos movimentos da “consciência negra”, que adquirem visibilidade no próprio ano da morte de Candeia, com a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU). Vimos que os sambas que assinou raramente falaram de racismo, enfatizando (para além dos temas habituais) a denúncia da pobreza. Mas tomaram como objeto o próprio samba e sua “tradição” perdida. Por último, trataram também, do final dos anos 1960 até seu falecimento, em 1978, da proximidade da morte, do fim que adivinhava e do esforço para viver seus últimos anos de um modo que, a seu ver, valesse a pena. Bem perto do final, aos 43 anos, como resultado de uma saúde frágil decorrente da sua condição física após o tiro que o paralisou, Candeia reafirmava todos estes elementos em um samba no qual a ideia da morte se juntava ao seu apego ao ritmo brasileiro. Também nele, a referência ao aspecto racial era cifrada e suavizada pela imagem tão brasileira da mistura de raças:

E a calma do céu apavora minh'alma

Sem viola, não. Não, isto eu não faço por menos

Mas se eu for pra lá, ao descansar

Vou cantar e sambar com o anjo moreno.

*

O sambista já estava morto havia mais de ano quando, às vésperas do carnaval de 1980, Joãozinho Trinta deu uma entrevista – não por acaso ao Fantástico, o longo programa dominical da Rede Globo, na qual reafirmou seu já famoso bordão: “Quem gosta de miséria é intelectual, o pobre gosta de luxo”³⁵, declarou ele reutilizando a expressão que se tornou uma espécie de marca registrada. Com isso, o carnavalesco buscava defender-se das acusações de estar desvirtuando os desfiles e alterando seus significados. Bem sacada, ela transformou-se rapidamente em um poderoso slogan no debate sobre o perfil e o destino das escolas de samba. Joãozinho não se dirigia diretamente a Candeia, mas bem podia estar pensando nele quando cunhou a ironia contra aqueles que, de dentro das escolas, reclamavam das suas mudanças de forma e sentido. Seja como for, a ironia tinha mais que um alvo, pois era dirigida tanto aos integrantes “tradicionalistas” das escolas que, liderados por Candeia ou seguindo sua trilha, haviam-se rebelado contra o domínio dos grupos de fora na definição ou desenvolvimento dos desfiles e os intelectuais que os aplaudiam em nome de princípios políticos que, segundo o carnavalesco, eram estranhos às próprias “comunidades” que diziam defender.

Até sua morte no final de 1978, Candeia comandara em seu “trono de rei”³⁶ um grupo que se dedicava a cultivar e preservar o que julgavam ser a “verdadeira” tradição popular e negra do país – que sobreviveu a ele por alguns anos, congregando alguns dos maiores nomes do samba carioca como Paulinho da Viola, Monarco, Elton Medeiros, Zé Ketí, Martinho da Vila, Nei Lopes e outros, além de alguns jornalistas, críticos musicais e acadêmicos. A ironia, entretanto, era certa também em outro sentido: o próprio Candeia deixou claro, tanto em seus escritos quanto nos versos de sambas, que não gostava do epíteto “intelectual”. Preferia diferenciar-se daqueles por sua postura “prática” de sambista – ainda que, em seu grupo, a presença e o apoio de legítimos intelectuais tenham sido devidamente valorizados³⁷.

Resta saber como, em poucos anos, o policial truculento que fazia sambas “chapa-branca” para a Portela pode se transformar no militante das causas sociais e das comunidades negras, assumindo posições ligadas aos produtores culturais de esquerda e a intelectuais com os quais não queria ser confundido. Evidentemente há fatores pessoais a serem considerados e o trauma emocional acarretado pela perda de movimentos nas pernas desempenhou um papel relevante na metamorfose. Após se recuperar do coma e das cirurgias, ele parece ter encontrado um modo diferente de estruturar a vida, centrando a sua energia em uma causa com a qual se comprometera antes mesmo da paralisia: enfrentar o desconforto que invadia as escolas de samba com o crescimento acelerado. Ao se dedicar ao problema, Candeia tornou-se uma espécie de porta-voz dos seus compositores e integrantes originais. Em parte, a mudança foi viabilizada

pela solidariedade dos amigos do samba que o visitavam com frequência para conversar, comer, beber e tocar, cantar ou compor em sua casa na Rua Mapendi, no distante bairro da Taquara, em Jacarepaguá. Todos eles amargavam a frustração de assistir ao desprestígio dos compositores em seus respectivos redutos e sofriam com a presença de novos personagens como Joãozinho Trinta e outros profissionais na estruturação dos desfiles e no comando das escolas. Àquelas alturas, Candeia morava longe dos subúrbios cariocas de Oswaldo Cruz e Madureira, onde crescera, perto da velha Portela. Segundo seu biógrafo João Baptista Vargens, no final de 1975 a casa do sambista sediava no mínimo dois pagodes por semana nos quais se discutia intensamente o destino do samba e da tal “cultura nacional”. Para ele, em uma comparação pouco precisa, mas bastante reveladora da autoimagem do grupo, “a casa mais parece o zungu de Tia Ciata, descrito por Mário de Andrade”³⁸.

Foi neste ano que, como resultado do intenso encontro de amigos preocupados em levantar a moral do sambista cadeirante e do mal estar compartilhado por compositores das escolas, nasceu em dezembro um centro cultural destinado à prática e ao estudo das manifestações populares e, pela primeira vez, explicitamente, negras, em uma iniciativa que marcou a história e a memória do samba carioca. Seu líder incontestado era Candeia e o primeiro resultado da iniciativa – o que teve maior impacto e visibilidade – foi a criação de uma nova escola de samba na cidade, não por coincidência nomeada como GRES Quilombo. Sediada no subúrbio de Rocha Miranda, ela congregou os grandes nomes do samba carioca que frequentavam o círculo de Candeia, bem como outros artistas e compositores vinculados às escolas mais antigas da cidade. O diferencial era a intenção de existir só para a comunidade e iniciados, uma escola que não tinha objetivo de competir. O surgimento da nova agremiação, que se recusava a participar dos certames oficiais e a adotar os padrões que ganhavam força nos desfiles oficiais, obteve o aplauso – nada inocente do ponto de vista político – das correntes de oposição à ditadura militar e seus intelectuais. Aqueles, afinal, eram os sambistas (e suas formas musicais ditas “de raiz”) que haviam sido redescobertos e valorizados no processo de retomada do gênero, pela estética militante, trazidos de volta aos palcos em espetáculos de teatro ou estritamente musicais.

A mudança não ocorreu de um dia para o outro. A perspectiva já se anunciava, mesmo incompleta, alguns anos antes do desligamento da Portela. O enredo “Ylu-Áyê, a terra da vida”, escolhido e desenvolvido por Candeia e Hiram Araújo – um misto de médico, ativista cultural e pesquisador do carnaval carioca –, que dirigiram o carnaval da escola em 1972, pode ser tomado como um marco nessa trajetória³⁹. Pela primeira vez, a Portela adotava um tema e um desenvolvimento em torno do significado dos negros na sociedade brasileira, sem ultrapassar os limites anteriores. O samba daquele ano é muito conhecido e fez grande sucesso na época pela voz de Clara Nunes. Naturalmente, ele acompanhava a proposta geral do enredo e, como está sugerido em seu desenvolvimento, manteve a ideia da integração racial na história brasileira, lida, porém, como uma vitória dos negros diante dos seus opressores. A primeira afirmação da origem africana e da escravização, evocada pelos versos iniciais – “Ilu-ayê, Ilu-ayê, odara, negro cantava na nação Nagô” – é aplainada pelo final

apoteótico que associa a raça às virtudes festivas do carnaval e as reivindica:

Hoje, negro é terra, negro é vida

Na mutação do tempo, desfilando na avenida

Negro é sensacional, é toda festa de um povo

É o dono do carnaval⁴⁰.

O aparecimento e a abordagem do tema, que substitui o foco nos grandes vultos e episódios da história comandada pelos brancos, sugere a temperatura da discordância que, àquela altura, já atingira graus muito elevados entre a direção da agremiação e seus compositores e membros mais antigos. Pouco depois, Candeia esteve à frente do grupo que redigiu, em 1975, um manifesto repleto de críticas e reivindicações, no qual explicitou as divergências e abriu a crise. O estopim foi a escolha, no ano anterior, de um samba enredo de dois profissionais convidados pela diretoria da Portela – autores de grandes sucessos no gênero sentimental dos boleros e sambas-canção, Jair Amorim e Evaldo Gouveia⁴¹ – que o assinaram em conjunto com Velha, um sambista local menos conhecido. O samba, na verdade, era muito bom e funcionou maravilhosamente na avenida. Quem não se lembra? “Lá vem Portela, com Pixinguinha em seu altar...”⁴². Não adiantou, entretanto, apelar para a figura simpática do velho Pizindim: os compositores da escola, liderados por Candeia e Paulinho da Viola, manifestaram sua indignação contra tal demonstração de descaso em um manifesto que arrolava um amplo conjunto de divergências, apresentado à direção e solenemente ignorado, o que aumentou o mal estar e deu origem à ruptura.

Escola de samba é Povo em sua manifestação mais autêntica! Quando se submete às influências externas, a escola deixa de representar a cultura do nosso povo. [...] Durante a década de 60, o que se viu foi a passagem de pessoas de fora, sem identificação com o samba, para dentro das escolas. O sambista, a princípio, entendeu isso como uma vitória do samba, antes desprezado e até perseguido. O sambista não notou que essas pessoas não estavam na escola para prestigiar o samba. E aí as escolas de samba começaram a mudar. [...] Consideramos que este é o momento de fazer a única evolução possível, com o pensamento voltado para a própria escola. Ou seja, corrigindo o que vem atrapalhando os desfiles da Portela, que tem confundido simples modificações com evolução⁴³.

Trata-se de um manifesto político que evita cuidadosamente a postura intelectualizada – que Candeia se recusava a assumir. O texto fala de sambista para sambista, mas também da poderosa ala dos compositores para a comunidade portelense, com um caráter pragmático. Coroado por propostas objetivas para as apresentações da escola e para o processo interno de decisões, o conteúdo apresentado está obviamente moldado por velhas afinidades construídas com o CPC. Apesar desses e outros limites em seus enunciados, os trechos em que Candeia e seus companheiros explicitaram a recusa às mudanças a que assistiam nas escolas de samba da cidade constituíam a resposta possível para um impasse que, talvez por

nunca ter sido exposto sem estar coberto pelo merengue nacional-popular, permaneceu invisível para muitos. Pode-se dizer que eles exprimem, em suas entrelinhas, a solidariedade de sambistas de algum renome, identificados com as práticas e significados da experiência das escolas para as “comunidades” que as criaram. Diante da dificuldade em manter intactos os velhos laços que organizavam em torno das escolas de samba grande parte da vida social dos pobres dos morros e subúrbios da cidade, os sambistas reagiram. Para não sucumbir diante da intensidade e velocidade da transformação e crescimento das agremiações, lançavam mão das ferramentas de que dispunham para protestar.

Dito de outro modo, a importância e a permanência de Candeia como um marco na história do samba deriva justamente de sua liderança na defesa do controle direto das escolas por seus membros naturais ou originais. Embora justificada por caminhos tortos – que oscilaram entre as noções de cultura popular, nação, raça e autenticidade na defesa do samba –, essa postura estava sustentada por uma percepção realista, fruto da experiência do sambista sobre a centralidade dessas agremiações para a estruturação da vida dos moradores de morros e periferias, destituídos de direitos, de canais de expressão, de possibilidades autônomas de organização e formas de acesso e participação social. Naquele Rio de ladeiras, como lembrou mais tarde um sambista branco e bem intelectualizado, “cada ribanceira é uma nação”. Candeia parece ter capturado como ninguém tal dimensão, no fundo colocada acima de todas as demais em suas intervenções em defesa do samba e suas “tradições”. Esta foi, a meu ver, sua inspiração mais importante e também o seu maior legado.

Apesar da liderança incontestável, Candeia quis manter-se como um igual e talvez por isso, no manifesto de fundação da escola, a recusa a palácios e academias alia-se à rejeição da condição de “intelectual” – ainda que o redator do texto fosse um jovem estudante de Ciências Humanas que, anos depois, se tornou professor universitário e autor da sua única biografia. Segundo ele, o texto nasceu de um rompante, depois de uma longa e inspiradora conversa com Candeia, e manteve-se fiel a suas opiniões a ponto de ter sido redigido em primeira pessoa – dando uma voz unívoca ao grupo que, ao mesmo tempo, parece brotar da boca do próprio líder.

Estou chegando...

Venho com fé. Respeito mitos e tradições. Trago um canto negro. Busco a liberdade. Não admito moldes. [...]

Teorias, deixo de lado. Dou vazão à riqueza de um mundo ideal. O amor é meu princípio. A imaginação é minha bandeira.

Não sou radical. Pretendo, apenas, salvaguardar o que resta de uma cultura. Gritarei bem alto explicando um sistema que cala vozes importantes e permite que outras totalmente alheias falem quando bem entendem. Sou franco atirador. Não almejo glórias. Faço questão de não virar academia. Tampouco palácio. Não atribua a meu nome o desgastado sufixo – ão. Nada de forjadas e mal feitas especulações literárias. Deixo os complexos temas à observação dos verdadeiros intelectuais. Eu sou povo. Basta de complicações. Extraio o belo das coisas simples que me seduzem. [...]

Artistas plásticos, figurinistas, coreógrafos, departamentos culturais, profissionais: não me incomodem, por favor.

Sintetizo um mundo mágico.

Estou chegando⁴⁴...

É relevante observar que, mesmo neste momento de maior radicalização, o texto enfatiza muito o caráter popular do grupo, de suas propostas e do tipo de samba que ele pretendia mostrar nas ruas, postos quase em oposição tanto às “especulações literárias” quanto à elaboração dos “verdadeiros intelectuais”, seja lá qual for o significado disso. O aspecto racial, entretanto, é novamente tocado muito de leve na imagem do “canto negro”, além de evocado no nome escolhido para a escola. Ainda assim, Candeia e a Quilombo foram acusados de racismo por alguns desafetos irritados com sua ousadia. Diante disso, ele se defendeu argumentando que os brancos “do bem” eram bem-vindos – entendendo por isso aqueles empenhados em manter intactas as tradições ora negras, ora populares, defendidas pelos fundadores da escola. Isto evidencia o quanto a simples sugestão de uma postura que trouxesse à tona a dimensão racial – mesmo de modo indireto e subordinado – era incômoda para a maior parte das pessoas, inclusive os interlocutores de Candeia no campo político e intelectual. Mas parecia incomodar também ao próprio sambista, incapaz de dar uma resposta mais forte à provocação desafiadora em torno desse aspecto crucial. Cabe refletir com cuidado, então, até que ponto a força de noções como nacional, popular, autêntico ou tradicional, que presidiam as concepções do sambista e seu grupo, podem resistir à afirmação de diferenças e rupturas centradas em questões básicas como o racismo.

O próprio exemplo de Candeia ajuda a ilustrar a dificuldade. As intenções que precederam a criação da Quilombo, concebida mais como um centro de cultura negra do que uma escola de samba convencional, estão descritas pelo companheiro e biógrafo do sambista, em uma narrativa que sugere tanto a força da sua liderança quanto os limites já apontados da concepção política que a presidiu.

1. Uma tarde chuvosa. Varanda da Mapendi, rua circular, segundo o inesquecível Juarez Barroso. Candeia, com sua voz de fagote, entusiasmo-nos falando vibrantemente da sua ideia de criar um centro de arte negra capaz de fazer frente à espoliação que o sambista vem sofrendo e de pesquisar e difundir a cultura negra, sem dúvida a viga mestra da cultura brasileira⁴⁵.

A viga mestra da cultura brasileira? O problema de saber qual era a viga mais importante não deixa de remeter à velha ideia do século XIX, já cheirando a mofo, sobre a contribuição das três raças à formação brasileira. Para seus formuladores originais, sem dúvida a tal “viga mestra” era a europeia, aquela que seria capaz de “depurar” os vícios das demais. Nos anos 1960 e 1970, superados os enteveros sobre a tal “cultura brasileira” que atravessaram décadas de história intelectual, a identidade nacional já era associada, sem muita discussão, a manifestações nas quais os negros se destacavam por sua presença, como o samba e o futebol. Tais concepções que associavam de modo positivo a cor mais escura na pele a manifestações

esportivas e rítmicas, a danças e à musicalidade, a festas e à sensualidade podem ser entendidas, a contrapelo, como posturas igualmente racializadas⁴⁶ e, no fundo, racistas: para os negros estaria reservada a parcela mais intuitiva e corporal das atividades humanas, deixando prioritariamente aos brancos (das classes mais instruídas) aquelas que envolvem a inteligência ou a atividade intelectual. O manifesto da Quilombo, entretanto, faz questão de afirmar de uma maneira expressamente inequívoca: não somos intelectuais, deixo a esses as teorias – abrindo mão, ao que parece, de reivindicar um pensamento autônomo em torno da experiência dos negros, sambistas ou não, no país da malemolência.

Tratava-se, claro, dos ecos de uma concepção nascida de uma intelectualidade majoritariamente branca que ocultava o racismo do dia-a-dia atrás da cortina da “mistura de raça, mistura de cor, um samba brasileiro democrata é que tem valor”⁴⁷. Provavelmente por isso, tributário da mesma concepção, o manifesto que anuncia com seu “canto negro” a criação da Escola de Samba Quilombo evita a ênfase na questão, jogando peso na nação e naquilo que entendiam como espoliação cultural⁴⁸. O foco, neste caso, era tão equivocado quanto perigoso. Desde o Estado Novo se buscara construir a imagem de um país erigido a partir de dois elementos associados, que eram justamente o nacional (no sentido da univocidade, da síntese acima das diferenças) e o popular (no sentido de um patrimônio cultural autêntico e intuitivo dos segmentos subalternos). Em ambas as noções, abismos sociais (de raça, gênero, etnia, classe, escolaridade e outras mais) permaneciam submetidos à ideia de pertencimento a algo maior, que as transcendia e, em última instância, anulava. No caso brasileiro, parecia quase natural que esse elemento “popular” correspondesse a uma visão centrada na trajetória dos descendentes de escravos que, privados de outros direitos, podiam ao menos orgulhar-se do reconhecimento de sua contribuição na definição de um perfil “cultural”. A visão integradora na definição de uma personalidade nacional mestiça, construída pela mistura de contribuições étnicas e raciais em uma síntese original, tão arraigada em Candeia e muitos produtores culturais daquelas décadas, constituiu um obstáculo difícil de superar e obscureceu para eles (e para muitos outros sujeitos políticos) a percepção do racismo e outras formas de opressão e discriminação, como chaves imprescindíveis de reflexão e luta política naqueles anos de ditadura militar.

Essa forma de conceber a “cultura nacional” como resultado da presença do “povo”, ou dos negros em especial, jamais ajudou a desnudar e combater o preconceito. A cultura, em seu modo próprio de funcionamento, não se coaduna com concepções centradas na definição de procedência ou origem, ou na sua repartição em segmentos sociais ou raciais. Ela constitui basicamente um espaço de comunicação no qual se exprimem e negociam diferenças e conflitos presentes na sociedade. O samba, nesta perspectiva, nada mais é que uma linguagem compartilhada por ricos e pobres, suburbanos e moradores da zona sul, negros e brancos que se apropriam à sua moda dessa sintaxe. Por isso, ele sempre teve várias caras. Mesmo antes, quando era uma prática quase exclusiva de gente pobre majoritariamente negra dos subúrbios e favelas, o samba tinha formas e significados diversos dependendo de quem frequentava suas diferentes rodas e com quais intenções. Depois de Vargas, difundido e aceito de modo generalizado como

símbolo brasileiro, ele se tornou um campo de intensa disputa política e simbólica sobre os sentidos e os destinos da nacionalidade. Vai, por isso, do terreiro para a Bossa Nova, expressando diferentes perspectivas e pontos de vista e dando margem a intermináveis disputas sobre sua “legítima” expressão.

Daí decorre, provavelmente, a razão de o samba ter permanecido, ao longo dos anos, estratégico para um movimento negro fortemente intelectualizado, que estava em processo de unificação de suas várias tendências no tempo em que Candeia fundava seu Quilombo suburbano. Incomodado com a crescente presença de gente e padrões zona sul em sua Portela, ele reivindicava uma exclusividade sobre o gênero que, de fato, não podia ser facilmente sustentada do ponto de vista teórico ou político – embora tivesse, como vimos, uma forte razão para existir. Talvez por essa razão a ironia sobre os intelectuais, que a esperteza de Joãozinho Trinta tentou colar em seus adversários, tenha perturbado o sambista. O manifesto de criação da Quilombo já deixava isso claro, mas, em meio à confusão, Candeia certamente sabia se expressar melhor na cadência do samba. Em “Testamento de partideiro”, uma espécie de despedida que produziu quando já sentia que o corpo debilitado não iria muito longe e era chegada a hora da verdade, a síntese do sambista funcionava bem melhor.

Porque o sambista não precisa

Ser membro da academia.

Ao ser natural em sua poesia

O povo lhe faz imortal⁴⁹.

Notas

1. Chico Buarque de Holanda, “Estação derradeira”, do álbum Francisco (1978).
2. Esta e todas as informações que se seguem sobre a vida de Candeia, exceto quando houver indicação em contrário, estão em João Baptista M. Vargens, Candeia, luz da inspiração. 3.ed. Rio de Janeiro: Almadena, 2008. Trata-se da mais extensa biografia do sambista, produzida por um de seus amigos e companheiros de jornada no período principal de sua atuação. Quanto a este aspecto específico, ver também o Dicionário Cravo Albin da Música Popular Brasileira (www.dicionariompb.com.br/), que, no verbete relativo ao sambista, menciona que ele chegou a dar “baculejo” em Paulinho da Viola em um salão de sinuca.
3. Ver a propósito a crítica formulada no livro de Marc A. Hertzman, Making Samba: A New History of Race and Music in Brazil. Durham – London: Duke University Press, 2013, ao que ele chama de “punishment paradigm”, ponto de vista que presidiu muitas das principais interpretações da história do gênero. Segundo tal perspectiva, os sambistas constituiriam um grupo indiscriminadamente perseguido pela polícia e pelas autoridades, já que o gênero musical encarnaria um comportamento social visto como perigoso pelas

autoridades. Hertzman rejeita essa imagem de vitimalização para sustentar, ao longo do livro, que, mesmo encarados com graus variáveis de desconfiança em determinados períodos históricos, os sambistas sempre souberam negociar seu espaço de aceitação social e tiveram um relativo sucesso em suas estratégias.

4. Esta é uma opinião reproduzida com certa frequência em crônicas e sites especializados no mundo do samba. Foram policiais civis ou militares, além de Candeia, entre outros, Benedito Lacerda, Nelson Cavaquinho, Nelson Sargento, Roberto Martins, Wilson Moreira (que foi carcereiro) e mesmo músicos de choro como Jacob do Bandolim, que exerceu o cargo de escrivão de polícia.
5. Ver Dicionário Cravo Albin...
6. Em 1953, com 17 anos, venceu o concurso da Portela com o samba enredo "Seis datas magnas", feito em parceria com Altair Marinho.
7. Esta possibilidade, realizada por alguns artistas das primeiras décadas do século, contemplou a experiência de sambistas como Ismael Silva e outros do chamado "grupo do Estácio". Nos anos 1920 e 1930, alguns deles redefiniram o samba carnavalesco com a introdução do surdo e, principalmente, produziram sambas memoráveis que se tornaram sucessos nacionais.
8. José Ramos Tinhorão, *Música Popular: um tema em debate*. 3.ed. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997, Apresentação à 1ª Edição (1966).
9. Ver por exemplo o clássico volume de Francisco Guimarães (Vagalume), *Na roda do samba*. Rio de Janeiro: Typographia S. Benedito, 1933. Tratava-se de um cronista negro, especializado em assuntos de samba e carnaval. Entre outros, ele condenava como oportunista e traidor das "verdadeiras tradições" o sambista João da Gente, outro amigo do pai de Candeia e um dos responsáveis pela sua iniciação no gênero musical.
10. Nos anos 1960, a influência decisiva do CPC se fazia sentir em todas as áreas da produção cultural. Nascido em estreita relação com o grupo do Teatro Arena em 1960, eles encenaram em fins de 1961 o espetáculo *Eles não usam Black-tie*, exemplo da concepção estética e da postura política que o grupo desenvolveria daí por diante, formuladas por intelectuais e artistas do período, como o sociólogo Carlos Estevam Martins, José Américo Pessanha, Moacir Felix, Ferreira Gullar e vários outros, especialmente os autores teatrais como Oduvaldo Vianna Filho, Augusto Boal e Fernando Peixoto, que produziam peças e textos publicados nas séries *Cadernos do Povo Brasileiro* e *Violão de rua* (que contou com a presença também de Vinicius de Moraes, Paulo Francis e outros). No cinema, seus desdobramentos surgem a partir do filme *Cinco Vezes Favela* (1962), dirigido por Joaquim Pedro de Andrade, Cacá Diegues, Leon Hirszman e outros. Não é exagerado, assim, afirmar que se tratou da principal corrente estética e política do período, com um peso decisivo para a produção intelectual e artística no país antes e imediatamente depois do golpe militar, até que o Ato

Institucional n. 5 implantasse a censura dos meios de comunicação e radicalizasse a perseguição política à oposição. Para mais referências sobre o assunto ver: Marcelo Ridenti, "Cultura e política: os anos 1960-1970 e sua herança", in Jorge Ferreira e Lucilia A. Delgado, O Brasil Republicano: o tempo da ditadura - regime militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2003; Jalusa Barcelos, CPC da UNE: uma história de paixão e consciência. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1994; e Miliandre Garcia, Do teatro militante à música engajada. A experiência do CPC da UNE (1958-1964). São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2007.

11. O "Show Opinião", dirigido por Augusto Boal, inaugurou este ciclo ainda em 1964. Para avaliar seu impacto, cabe lembrar que o espetáculo foi gravado ao vivo e comercializado em disco e livro em todo o país.
12. Lembre-se que o mesmo grupo levou aos palcos o "Arena conta Tiradentes" em 1967, mesmo ano em que o Teatro Oficina, formado em 1961 por José Celso Martinez Correa, Fernando Peixoto, Renato Borghi, Ítala Nandi e outros, encenou o espetáculo O Rei da Vela.
13. Surgem nestes festivais, ou se consolidam como grandes nomes da música popular, compositores e intérpretes como Chico Buarque, Caetano Veloso, Gilberto Gil, o grupo Os Mutantes (formado por Rita Lee, Arnaldo Batista e Sérgio Dias), Geraldo Vandré, Elis Regina e outros artistas considerados desde então como os principais representantes da MPB.
14. "Riquezas do meu Brasil" (1956, o último carnaval realizado na Avenida Presidente Vargas). Autores: Candeia e Waldir 59.
15. "Brasil, panteão de glórias" (1959), autores: Candeia, Bubu, Casquinha, Waldir 59 e Picolino.
16. "Samba do crioulo doido" (1968), escrito para a revista Pussy Pussy Cats, de Carlos Machado, que alcançou grande sucesso na época pela voz de suas intérpretes do Quarteto em Cy. A letra brinca com a poética e a abordagem dos sambas enredo, tais como aqueles compostos por Candeia: "Foi em Diamantina, onde nasceu JK, que a Princesa Leopoldina arresolveu se casar. Mas Chica da Silva tinha outros pretendentes, e obrigou a Princesa a se casar com Tiradentes".

- Não era, cabe lembrar, a única alternativa, embora a grande maioria
17. dos sambas enredo seguisse este padrão. Em 1960, o Salgueiro apresentou-se com um samba sobre Zumbi intitulado “Quilombo dos Palmares”, louvando sua rebeldia e a libertação do povo negro (posteriormente incluído no “Show Opinião”). E o conhecido “Exaltação a Tiradentes” (1949), da Império Serrano (de Mano Décio, Stanislaw Silva e Penteado) é um exemplo ainda mais antigo de samba enredo que escapou à regra geral. Para mais elementos sobre a trajetória das escolas de samba ver: Sérgio Cabral, *As escolas de samba do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Lumiar Ed., 1986; e Roberto M. Moura, *Carnaval – Da Redentora à Praça do Apocalipse*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.
 18. Embora sempre associado à trajetória da Beija-Flor, o bailarino Joãozinho Trinta iniciou (em 1961) sua bem-sucedida carreira no Salgueiro, que então revolucionava a estética dos desfiles desde o enredo “Xica da Silva”, dirigido por Fernando Pamplona e Arlindo Rodrigues. Ele permaneceu no Salgueiro até 1975, quando abandonou a escola por divergências com a diretoria. Como carnavalesco principal do Salgueiro, Joãozinho obteve duas vitórias, em 1974 e 1975, com enredos extravagantes como “O rei de França na Ilha da Assombração” e “O segredo das minas do rei Salomão”. Já nos anos seguintes, o carnavalesco acumulou sucessivas vitórias na Beija Flor de Nilópolis e consolidou sua fama. Tratava-se, na verdade, de um casamento perfeito para o regime militar: o carnavalesco que aprendera no Salgueiro a nova linguagem dos desfiles vinha imprimir essa marca à escola que, no auge da ditadura, levava às ruas enredos como o elogio de programas oficiais como o Mobral, a celebração do slogan “Brasil Grande” associado ao regime, ou diretamente dos feitos dos governos militares. Ver enredos da Beija Flor de 1973, 1974 e 1975 como exemplos de “adesismo” carnavalesco.
 19. “Histórias e tradições do Rio quatrocentão” (1965), parceria de Candeia e Waldir 59.
 20. Não era só a Portela ou só Candeia. Na Mangueira, para citar outra grande escola como exemplo, muitos sambas enredo relacionados à dimensão racial terminaram por reproduzir estereótipos que remetem à ideia de miscigenação e “democracia racial”. Ver, por exemplo, o samba de 1940 (“Prantos, pretos e poetas”, de Carlos Cachça), o de 1944 (“Glória ao samba”, de Cartola), os de 1962 (“Casa Grande e Senzala”, de Jorge Zagaia, Leleu e Comprido), ou ainda o de 1963 (“Exaltação à Bahia”, de Hélio Turco, Pelado e Comprido). Sobre isso ver Marc Hertzman, *Making Samba...* Ele argumenta, de modo muito convincente, que o mito da democracia racial e os estereótipos dele derivados foram utilizados pelos sambistas em sua luta por legitimação. O uso desta noção teria contribuído mesmo para fortalecê-la, na opinião do historiador, tanto quanto abriu espaço para os sambistas no mercado fonográfico e ajudou-os a obter beneplácito político.
 21. Ver “Patrão, prenda seu gado”, registrado por Donga e João da Bahiana nas primeiras décadas do século XX.

- Sinhô (José Barbosa da Silva), "Professor de violão" (1930). Trata-se de
22. uma das últimas obras do compositor.
 23. Ismael Silva, "Me faz carinhos" (1928), gravação de Francisco Alves. Trata-se do primeiro sucesso do compositor do Estácio.
 24. Pixinguinha, "Festa de branco" e "Samba de negro" (1928), gravadas ambas por Francisco Alves.
 25. Elton Medeiros, "Quatro crioulos" no LP Rosa de Ouro (1965). Elton esteve ao lado de Candeia na fundação da Quilombo, e participou ativamente de sua construção.
 26. O autor, que recebeu este nome em homenagem ao branco sambista da Vila Isabel, era compositor do Salgueiro e autor do samba enredo de 1960, sobre o Quilombo dos Palmares, mencionado acima.
 27. Lamartine Babo, "O teu cabelo não nega" (carnaval de 1932), e Ary Barroso, "Boneca de Pixe" (1938, gravada inicialmente pela dupla Carmen Miranda e Almirante).
 28. "Nega maluca", de Fernando Lobo e Evaldo Ruy. Sucesso no carnaval de 1950, consta que a "batucada" teria sido recusada pelo cantor Blecaute, a quem teria sido inicialmente oferecida, por tê-la considerado depreciativa. Feita para ser cantada por uma voz masculina, ela acabou sendo registrada por Linda Batista. A letra é bem conhecida ainda hoje, embora a última estrofe da segunda parte tenha ficado um pouco esquecida: "Tudo acontece comigo, eu que nem sou do amor... Até parece castigo ou então influência da cor".
 29. Talvez por isso a postulação da negritude do samba tenha ficado mais subentendida do que explícita, tanto na produção dos sambistas como na própria produção intelectual ou acadêmica sobre o tema. Mesmo no interior do movimento negro, ainda hoje (salvo engano) as diferentes formas de pensar sobre a questão da raça e de enfrentar o racismo parecem de acordo quando se trata de entronizar o samba como parte importante de uma "herança" ou tradição negra no país. Em 1979, após a morte de Candeia, o sociólogo Muniz Sodré explicitou pela primeira vez de modo inequívoco, embora com argumentos igualmente discutíveis, a recusa ao seu caráter nacional e popular, para afirmar a identidade racial e as origens africanas do gênero. Ver Muniz Sodré, *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro, Mauad Ed., 1998.
 30. "Tributo a Martin Luther King" (1966-1967), de Wilson Simonal e Ronaldo Bôscoli.
 31. Marcos e Paulo Sergio Vale, "Black is beautiful" (1970). A letra original, segundo consta, teria sido censurada, e acabou gravada com outra formulação que parecia vir bem a propósito para os defensores da ideia da democracia racial: "que se integre no meu sangue europeu", ao invés de "que melhore o meu sangue europeu", como escrito pelos autores.

- “Sou negro” (1970), de Ed Wilson e Getúlio Cortes. Ainda gravadas por
32. Toni Tornado há outras canções na mesma direção, como “Se Jesus fosse um homem de cor”, de Claudio Fontana (1976). Do mesmo período era a Banda União Black, fundada em 1975 por músicos negros do Rio de Janeiro.
33. “Eu sou povo!”, documentário de Bruno Bacellar, Regina Rocha e Luis Fernando Couto, 2008, 83 min., sobre Candeia e a formação da GRES Quilombo.
34. Candeia, “Sou mais o samba” (1977).
35. Citação de Joãozinho Trinta em entrevista à revista Veja (1976), ao Fantástico da TV Globo e a outros órgãos de imprensa.
36. A expressão foi utilizada no samba “De qualquer maneira” (1971), que marca o retorno de Candeia à música depois de seu afastamento para recuperação física.
37. Apoiavam e participavam diretamente da Quilombo, entre outros, os jornalistas Juarez Barroso (ver matéria no Jornal do Brasil, 11 dez. 1975), Sergio Cabral e Lena Frias (ambos ligados ao PCB). João Baptista M. Vargens, Candeia..., p. 82, menciona ainda a presença de intelectuais negros em palestras para a “comunidade”: Eduardo de Oliveira e Oliveira, Beatriz Nascimento, Antonio Carlos Ferrão e outros.
38. João Baptista M. Vargens, Candeia..., pp. 14-15.
39. Em 1966, Hiram Araújo foi convidado a participar do Departamento Cultural da Imperatriz Leopoldinense, ao lado de Fernando Gabeira, Oswaldo Macedo e Ilmar de Carvalho, onde permaneceu até 1969. Entre 1970 e 1972, foi diretor cultural da Associação das Escolas de Samba do Rio de Janeiro. De 1972 a 1978, foi diretor cultural da Portela, mesmo depois da saída de Candeia.
40. Cabana e Norival Reis, “Ylu-Ayê. A terra da vida” (1972).
41. Entre os boleros, tangos e sambas-canção que fizeram a fama da dupla estão “Alguém me disse”, “Avida continua”, “Brigas”, “Tango prá Tereza”, entre outros sucessos “de cabaré”.
42. Evaldo Gouveia, Jair Amorim e Velha..., “O mundo melhor de Pixinguinha” (1974).
43. Ver João Batista M. Vargens, Candeia..., pp. 67-72.
44. Manifesto de fundação da Quilombo, 1976, redigido por João Batista Vargens e assinado por Candeia segundo relato do autor da biografia do sambista. O texto integral está transcrito no volume, p. 66.
45. Em 1978, pouco antes de morrer, Candeia publicou em coautoria com Isnard o livro-dossiê Escola de samba, a árvore que esqueceu a raiz. Rio de Janeiro: Ed. Lidador/Seec, 1978. Sobre a crise da Portela, ver João Batista M. Vargens, Candeia..., pp. 14-15.

- Para uma história do que se designa como “racialização” no Brasil, ver
46. Wlamyra Albuquerque, *O jogo da dissimulação*. São Paulo: Cia. das Letras, 2009.
 47. Alusão ao samba “Pra que discutir com madame?”, de Haroldo Barbosa e JaneVt de Almeida (1956).
 48. O componente nacionalista era determinante não apenas na ideologia, mas nas práticas internas do centro cultural de Candeia. Uma doação de 20 mil dólares por parte de uma fundação norte-americana (a Interamerican Foundation), por exemplo, foi recusada por ele em virtude da permanente desconfiança sobre as intenções de “gringos”. O biógrafo de Candeia, em uma expressão involuntariamente infeliz, julga que com isso ele mostrou ser um “negro inteligente”. Ver João Batista M. Vargens, *Candeia...*, p.78.
 49. Candeia, “Testamento de partideiro” (1975).

Capítulo 16

Solano Trindade: o poeta do povo

Elio Ferreira

Francisco Solano Trindade nasceu no Bairro São José, em Recife, em 1908, e faleceu em Jacarepaguá, no Rio de Janeiro, em 1974. Publicou em vida quatro livros de poesia: *Poemas negros* (1936); *Poemas de uma vida simples* (1944); *Seis tempos de poesia* (1958) e *Cantares ao meu povo* (1961). Deixou uma peça teatral que ainda se encontra inédita, intitulada *Malungo*. É um dos nomes mais representativos da poesia do movimento literário da Negritude no Brasil dos anos 1940 a 1960. Solano Trindade mudou-se para o Rio de Janeiro em 1942, instalando-se em Caxias, onde morou durante doze anos. Viajara da cidade natal para a então capital do país no porão do navio Ita, junto a fardos de mercadorias, espaço ocupado pela gente do povo, andarilhos, pobres e retirantes que não podiam pagar um bilhete de passagem. O migrante alimenta o sonho de um dia ficar rico ou, pelos menos, viver dias mais promissores no futuro. Não foi diferente com “o poeta do povo”, que tentou garantir melhores condições de vida para si e a família, quando partiu para o Sudeste do Brasil, deixando a mulher grávida e os dois filhos, à espera de um dia regressar à terra natal para levar consigo os seus entes queridos, mas estes foram ao seu encontro no Rio de Janeiro.

Em 1950, Solano Trindade¹ criou o Teatro Popular Brasileiro (TPB), juntamente com a esposa e coreógrafa Maria Margarida Trindade e o sociólogo Edison Carneiro. Anos depois, em 1961, a convite do artista plástico e escultor Assis, o poeta migrou com a família para o Embu, hoje Embu das Artes, no estado de São Paulo. Ali, graças às iniciativas do poeta, da esposa Maria Margarida e de amigos como Assis, a pequena cidade se tornaria um dos centros importantes de arte e cultura da região.

Solano Trindade foi poeta, pintor, dramaturgo, ator, folclorista, coreógrafo, articulista, militante político. A lírica deste griot afro-recifense é um registro poético autobiográfico, que conta as suas experiências, as da coletividade e

dos ancestrais negros, da família (pai, mãe, avós), das memórias de uma infância humilde e feliz, da rua, do bairro, de heróis negros como Zumbi, do amor à mulher amada. Reivindica a igualdade racial e os direitos humanos da gente negra. Embora nem todas as obras dos autores afro-brasileiros ou mesmo as do autor estudado falem exclusivamente de temas relacionados ao negro, os poemas selecionados para a nossa análise tratam especificamente do sujeito negro, da história, da memória, da construção de identidades afrodescendentes. Essa poesia é a voz do negro que fala e crê na sua própria história, experiências, utopias e coragem de exorcizar o desânimo, pois: “As trevas da prisão fechavam-se em torno de todos nós: paredes apertadas e refratárias para os alvíssimos, mas implacavelmente estreitas, altas e incomensuráveis para os filhos da noite”².

A voz do poeta engajado ressoa na reivindicação do direito à igualdade entre os povos, quando recusa a violência, a barbárie, a exploração, a segregação racial e a hegemonia dos sistemas culturais e econômicos do ocidente que têm vitimado o negro da travessia do Atlântico, no porão do navio negreiro, ao Brasil dos dias atuais. Os poemas de Solano também prenunciam o mapa do genocídio racial contra a população de jovens negros, motivado pelo emparedamento social de pessoas invisíveis, iletradas, subempregadas, que vivem nos morros, favelas, periferias ou no campo, como trabalhadores braçais e sem-terra³.

Nas páginas seguintes, faremos a análise de cinco poemas de Solano Trindade: “Canto dos Palmares”, “Navio negreiro”, “Sou negro”, “São Bão Jesus dos Martírios” e “Tem gente com fome”. Com esse propósito, faremos referência a episódios relacionados às experiências vivenciadas pelo autor, à história da escravidão do negro, à diáspora africana, à cultura afrodescendente, aos relatos e narrativas dos escravos escritos por eles mesmos, ao movimento da Negritude literária, criado na década de 1930 por autores negros oriundos de países antilhanos, caribenhos e africanos, na ocasião, colônias da França.

Canto dos Palmares: uma epopeia quilombola

Canto dos Palmares

Eu canto aos Palmares

Sem inveja de Virgílio de Homero

e de Camões

porque o meu canto

é o grito de uma raça

em plena luta pela liberdade!

Há batidas fortes

de bombos e atabaques

em pleno sol

Há gemidos nas palmeiras

soprados pelos ventos

Há gritos nas selvas

invadidas pelos fugitivos

[...]

Fecham minha boca

Mas deixam abertos os meus olhos

Maltratam meu corpo

Minha consciência se purifica

Eu fujo das mãos

Do maldito senhor!

[...]4

Reconhecido como uma de suas obras mais significativas, “Canto dos Palmares” é uma escrita precursora da épica quilombola dos afro-brasileiros. O herói da ação épica é Zumbi, o Grande-Chefe, rei do Quilombo dos Palmares e líder guerreiro, personagem histórica do período da escravidão no Brasil Colônia, morto em 1695, e uma espécie de mito da resistência quilombola, cuja fala é intermediada pela voz do poeta-narrador, que representa as vozes da consciência crítica e os anseios da população negra. Nessa épica moderna de 195 versos, Palmares é erigida das cinzas da história oficial, revista pelo griot da diáspora negra, que narra a saga dos palmarinos nas primeiras pessoas do singular e do plural “eu/nós”.

Homi K. Bhabha enfatiza que: “Os embates de fronteira acerca da diferença cultural têm tanta possibilidade de serem consensuais quanto conflituosas”5. Isso é pertinente à “épica negra” de refundação da África nas Américas, como divisor de águas de uma estética que demarca as diferenças da literatura afrodescendente na diáspora com relação ao cânon literário da epopeia clássica do ocidente. O poeta negro constrói novas identidades na diáspora, recupera a autoestima da população negra, a história, a memória ancestral a partir da escritura épica. Nessa epifania, evoca o nome dos heróis negros. Em poemas como “Canto dos Palmares”, Solano Trindade conta a saga do negro aquilombado, incluindo-se no discurso como narrador participante ou engajado que fala na primeira pessoa, de dentro dos acontecimentos da narrativa histórica.

Roland Walter assinala que: “A rememoração de uma memória reprimida através da escrita [...] pode funcionar tanto como estratégia cultural de resistência e potencialização eficaz contra a amnésia quanto como estratégia de atalhamento étnico”6. “Canto dos Palmares” reterritorializa a memória histórica do cativo africano e seus descendentes, estabelecendo uma escrita de resistência que dá lugar à fala, às aspirações, às utopias e à

subversão da escritura dos autores negros contra a “amnésia”, a barbárie cometida pelos sistemas de colonização na África, no Brasil e o status quo. A épica de Solano Trindade é imbuída dos ideais da Negritude. O griot brasileiro incorpora às vozes do presente a herança da tradição oral dos poetas e antigos contadores de história da África, que foram transplantados para o Brasil na condição de escravos. Essas narrativas eram dotadas de funções indispensáveis à harmonia da sociedade, como transmissão de experiências vivenciadas no presente e no passado, registros de feitos heroicos realizados pelos habitantes das aldeias, tribos e de outros tipos de organizações societárias, estruturando mitos e conhecimentos capazes de orientar ou reorientar o destino da comunidade. Referindo-se ao “falador”, indivíduo que exerce a função de guardião e difusor da memória narrativa dos índios machiguengas da Amazônia peruana, Mario Vargas Llosa assinala que: “Graças aos faladores, os pais sabiam dos filhos, os irmãos das irmãs, e graças a eles informavam-se das mortes, nascimentos e demais acontecimentos da tribo”⁷. Por conseguinte, as histórias, as lendas, os cantos da mito-poética dos Orixás africanos, bem como a épica dos afrodescendentes não sobrevivem ao tempo unicamente pelo envolvimento da sua trama, dos episódios narrados ou pelo entretenimento, mas pelo que esse tipo de narrativa tem de civilizatório, pelo seu significado para a vida dos povos.

“Canto aos Palmares” tece a “epopeia dos quilombos da Serra da Barriga e a ação heroica de Zumbi”⁸. Em outras palavras, é o que podemos chamar de uma epopeia quilombola, cujo significado remete à história da vida do escravo fugitivo, à guerra de resistência armada dos quilombos ou, num sentido mais amplo, revela as maneiras pelas quais homens e mulheres negras tentaram reconstruir sua vida num mundo adverso aos seus desejos de liberdade e reumanização, de reconstrução da identidade cultural e emancipação social da coletividade negra. Por conseguinte, a épica quilombola evidencia o renascimento de um mundo negro pautado na resistência solidária, na memória histórica dos ancestrais⁹ e na “ação heroica” dos quilombolas. A poesia narrativa afro-brasileira, desde meados do século XX, tenta de modo mais sistemático recuperar a história de Palmares e de heróis negros como Zumbi, Ganga Zumba, Luíza Mahin, Esperança Garcia, do Piauí, e outras personagens da história do negro brasileiro. No ensaio “Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira”, a romancista e poeta Conceição Evaristo esclarece o significado da memória histórica, da cultura dos quilombos no passado e a migração desses valores e conhecimentos nas comunidades e grupos sociais negros de hoje, representados pelo discurso de resistência e afirmação da música, religião, dança, narrativa ou literatura afro-brasileira:

Abdias Nascimento (1980) partindo do modelo de organização quilombola formula uma espécie de “práxis afro-brasileira – o quilombismo”, que pode ser reconhecida nos vários tipos de organizações coletivas negras. [...] Há uma mística quilombola latente ou patente, como forma defensiva e afirmativa do negro, na sociedade brasileira. A retomada do nome Quilombo dos Palmares em várias organizações do passado, e ainda no presente, aponta para o significado da ação quilombola como um paradigma de organização social entre os negros brasileiros¹⁰.

O canto evoca a “esperança”, a coragem dos guerreiros quilombolas, a solidariedade entre as pessoas da comunidade ameaçada pela escravatura no Brasil do final do século XVII. No dizer de Jorge Luís Borges, “as vozes da coragem e da esperança” são a épica do povo conquistado¹¹. Solano dá voz à história da diáspora africana. A narrativa dos episódios recupera a memória histórica, fala da resistência armada dos quilombolas e de uma vida em harmonia compartilhada pelos habitantes do Quilombo dos Palmares.

A épica quilombola é um discurso de “desterritorialização”, que desloca a escrita hegemônica do colonizador, ao “forjar os meios de uma outra consciência e de uma outra sensibilidade”, assertiva de Deleuze e Guattari¹². Solano Trindade esclarece que seu canto é distinto da epopeia dos clássicos do ocidente. O texto louva a luta “de uma raça” que tenta reconquistar sua liberdade nos quilombos, no lugar reterritorializado pela utopia de homens, mulheres e crianças aquilombados. Solano não busca uma identidade pura, uma cultura narrativa de “raiz única e excludente, fixa e intransigente”¹³. Virgílio, Homero e Camões não são evocados como modelos de rapsodos, que devem ter seus ideais colonizadores assimilados pelo escritor negro, mas como referencial que evidencia a alteridade, a diferença do discurso literário negro, estratégia de contar e visão de mundo peculiares à obra dos afrodescendentes em diáspora. Solano afirma o valor da sua escrita e a diferença que há entre a épica quilombola e a épica da tradição lusitana, romana e helênica.

O poeta quilombola subverte o conceito aristotélico da epopeia enquanto “imitação de homens superiores [reis, rainhas, heróis a serviço do império], em verso”¹⁴; uma vez que o herói da ação é um escravo fugitivo e, portanto, tido como um fora-da-lei pelo regime escravista. Em “Canto dos Palmares”, a ação heroica é nobre, cuja “nobreza” é praticada pelo rei Zumbi e seus súditos negros, enquanto a ação “inferior”, a carnificina brutal e a barbárie parte dos ricos senhores de engenho, governos e suas milícias armadas, compostas por aventureiros e mercenários.

O herói da ação épica é Zumbi, o Grande-Chefe, líder guerreiro e mito da resistência quilombola, cuja fala é intermediada pela voz do poeta-contador da história, que representa as vozes da consciência crítica e os anseios da coletividade negra. Na segunda estrofe do poema, o autor faz alusão à mensagem dos tambores que anunciam a chegada de novos fugitivos negros ao território palmarino: “Há batidas fortes / de bombos e atabaques / em pleno sol”. A epopeia dos quilombos estabelece um discurso de fronteira a partir da evocação de Palmares, elevando a voz do negro à superfície da escrita literária ao nivelar o seu canto, a saga do seu povo à epopeia do colonizador, tornando visível a história e o legado da cultura africana dos negros aquilombados.

O poema *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), de Aimé Césaire, é precursor dessa épica inventada por autores negros do Novo Mundo. Assim como Solano Trindade, o poeta da Martinica subverte o modelo da épica dos gregos e romanos. No *Cahier*, Césaire grafou pela primeira vez a palavra negritude, cuja expressão se tornaria o nome do movimento da Negritude literária. Na concepção da poética de Césaire, a negritude é um organismo

vivo, algo que brota no âmago do ser negro e profundo, vivificador, dinâmico, renovável, em estado de plenitude para reoxigenar a alma do mundo, trazer um novo sopro de alento à vida intelectual do ocidente que vivia sob as cinzas da Segunda Grande Guerra. Esta negritude pulsa na alma dos negros de todos os lugares do mundo, movimenta-se na correnteza de águas indomáveis e é capaz de perfurar a “opressão opaca”: “Minha negritude não é uma pedra, / uma surdez lançada contra o clamor do dia / Minha negritude não é leucoma de água morta / no olho morto da terra [...] / Ela rasga a prostração opaca da paciência sensata”¹⁵.

“Canto dos Palmares” atualiza a memória histórica do maior quilombo do Brasil e das Américas, a nossa utopia paradisíaca. Os versos de Solano possuem a força da poesia engajada dos rappers brasileiros do final do século XX e início deste século, considerando-se o caráter combativo da narrativa e da linguagem participante da sua escritura, em tom de manifesto poético, de metapoema em favor da revolução estética do fazer literário, da vida, da liberdade e das igualdades racial e social, e contra o “opressor” de qualquer raça e em todo o mundo, comungando, assim, com o espírito marxista dos poetas do Renascimento Negro nos EUA da década de 1920, como Langston Hughes, Countee Cullen, ou do Movimento da Negritude que nasceu na França dos anos de 1930, o último liderado por poetas e intelectuais negros como o martinicano Aimé Césaire, o senegalês Léopold Senghor, o guianense Léon Damas¹⁶.

Em “Canto dos Palmares”, a paisagem natural do quilombo em guerra completa o cenário do Éden destruído, com “as palmeiras” cheias de flecha e as águas do “rio”, cobertas pelo sangue das vítimas e culpados, mas permanece o desejo de reconstrução de Palmares, de erguer a cidadela do Quilombo num tempo e lugar irrevogável da memória coletiva dos negros brasileiros e da diáspora. Solano faz florescer uma verdade inusitada, uma verdade que inspira um novo alento, coragem e anseio de ter uma vida livre. A paródia à ação colonizadora recusa o conceito de “civilização branca”, quando o poema narra a ação inescrupulosa dos “ricos e senhores” de engenhos que promovem a carnificina contra a “Troia Negra”. Esta épica do conquistado desmascara a falsa civilidade do colonizador branco, expondo a hipocrisia e a atitude genocida de quem se diz “civilizado” e seguidor de uma fé “redentora”, que fecha os olhos à violência, compactua com o crime e o derramamento de sangue da população de Palmares.

O opressor convoca novas forças

vem de novo

ao meu acampamento...

Nova luta.

As palmeiras

ficam cheias de flechas,

os rios cheios de sangue,

matam meus irmãos,
matam as minhas amadas,
devastam os meus campos,
roubam as nossas reservas;
tudo isto,
para salvar
a civilização
e a fé...¹⁷

Palmares também acolheu índios, alguns mouros e mesmo brancos renegados pelo mundo do açúcar. Leda Maria Martins assinala: “A cultura negra é o lugar das encruzilhadas. Na formação e constituição da paisagem cultural brasileira, podemos observar variados processos constitutivos derivados dos cruzamentos africanos, europeus e indígenas”¹⁸. Decerto, a épica do afro-brasileiro, por ser um texto de autopertecimento e também de reterritorialização diaspórica, não poderia ser absolutamente isenta de elementos migratórios da tradição escrita; portanto, uma linguagem “crioulizada”¹⁹, que se originou da herança oral e das formas do narrar africano em relação com diversas culturas: a europeia, a indígena e a asiática. A literatura afrodescendente se consagra na heterogeneidade da representação do mundo negro, nas peculiaridades dessa escrita que fala como cultura, história, mito e simbologia dos “tambores” negros e sua ancestralidade. A narrativa em primeira pessoa, “eu/nós”, permite ao poeta negro a ultrapassagem das fronteiras entre o passado e o presente na construção de identidades futuras.

Nossas plantações
estão floridas,
nossas crianças
brincam à luz da lua,
nossos homens
batem tambores,
canções pacíficas,
e as mulheres dançam
essa música...²⁰

A magia dos tambores metaforiza a poesia negra, ressignifica a encruzilhada de vozes e memórias dos antepassados africanos e da Diáspora. Os tambores fazem a marcação rítmica dos versos curtos, assonantes, aliterantes,

sonoros e musicais, que se intensificam com o paralelismo, com a repetição das palavras no início dos versos apropriados ao canto, à oralidade melódica das canções e, por conseguinte, à dança, ao corpo em movimento circular, que traduzem as forjas de uma cultura indenitária em forma de espiral. Solano Trindade conta a história dos habitantes de Palmares, como se estivesse presente nos episódios, na condição de poeta quilombola em armas contra a cobiça e a inveja do “opressor” escravagista. Durante um século de existência, Palmares lutou e resistiu às investidas do inimigo, expulsando-o para fora das fronteiras palmarinas. Solano glorifica os quilombolas em guerra às armas inimigas, louva a virtude da população aquilombada e a ação heroica de Zumbi – o rei negro e os súditos guerreiros:

O opressor se dirige

a nossos campos,

seus soldados

cantam marchas de sangue.

O opressor prepara outra investida,

Confabula com ricos e senhores,

E marcha mais forte.

Para meu acampamento!

Mas eu os faço correr...²¹

A epopeia quilombola transita no “eu/nós” da narrativa lírica e participante. Ao contrário da epopeia do conquistador europeu, na qual o herói da narrativa é “ele”, cuja narração também se desenvolve na terceira pessoa, sob o olhar de um narrador que olha de fora do episódio narrado, como na Odisseia, na Ilíada, na Eneida, n’Os Lusíadas e outros clássicos do ocidente. Na epopeia afro-brasileira “Canto dos Palmares”, assinalam-se o predomínio da subjetividade, o olhar de aproximação do eu-poético em simbiose com o sujeito da ação heroica, quando Solano encarna as vozes do quilombo, a espiritualidade, o ânimo, a coragem do guerreiro Zumbi. Palmares é reabilitada como campo simbólico, representando a utopia do negro que fora excluído social e culturalmente pela escrita do colonizador.

O tambor rufa, reverbera o rito de guerra contra o invasor, em nome da liberdade para evocar a resistência, os versos se arrefecem de afeto à amada e de ironia ao invasor ganancioso e desumano:

Minhas amadas

se preparam para a luta,

os tambores

não são mais pacíficos,

até as palmeiras
têm amor à liberdade...
Os civilizados têm armas,
e têm dinheiro,
mas eu os faço correr...22

Na épica quilombola, a lírica é tão privilegiada quanto a narração dos episódios. Os versos curtos, simples e musicais compõem o ritmo de uma canção melancólica. O eu-lírico da narração e do sujeito negro permeia as vozes das crianças, do rio, da mulher amada e amiga do poeta e cantam para afugentar o mau presságio, que ronda as circunvizinhanças:

Meu poema libertador
é cantado por todos,
até pelas crianças
e pelo rio23

A representação de Palmares como Paraíso Terrestre é projetada como o lugar da utopia realizada – o Éden, a África reterritorializada no Brasil, onde se vive em comunhão, homens e mulheres se amam, as crianças brincam felizes e a gente livre tira da terra o fruto, o cereal, o “mel” em abundância, o “ouro” é desprezado e os guerreiros “vigiam a Terra”. Em domínios heterogêneos de Solano e Camões, o lugar da utopia histórica do “Canto dos Palmares” é também uma espécie de “Ilha dos Amores” dos cativos refugiados. Nesse sentido, o imaginário negro recupera a história do Quilombo dos Palmares e do rei Zumbi como mito de fundação da diáspora negra no Brasil, cantado e restaurado na épica quilombola de Solano Trindade:

Meus canaviais
ficam bonitos
meus irmãos fazem mel,
minhas amadas fazem doce,
e as crianças
lambuzam os seus rostos
e seus vestidos
feitos de tecidos de algodão
tirados dos algodoais
que nós plantamos.

Não queremos ouro

Porque temos a vida²⁴!

A narrativa transita no passado, no presente e vislumbra o futuro, o devir dos negros. Então “a poesia não mais se encarnará na palavra e sim na vida [...], será história, vida”²⁵. O poema adquire as vozes da consciência e do pertencimento, a voz da coragem e de um novo amanhã, quando a escritura negra cumprir a missão de esclarecer “as consciências”, e o negro se autorreconher na diferença, no poder libertador da sua escritura literária. Solano canta com o mesmo ânimo e resistência dos rappers, estes jovens que contam e cantam a história dos negros da periferia das grandes metrópoles pós-modernas e globalizadas de hoje, que é também sua própria história, situada no tempo e lugar presente.

E agora ouvimos um grito de guerra,

ao longe divisamos

as tochas acesas,

é a civilização sanguinária,

que se aproxima.

Mas não mataram

meu poema.

Mais forte

que todas as forças

é a Liberdade...

meu poema

é cantado através dos séculos,

minha musa

esclarece as consciências,

Zumbi foi redimido²⁶.

Lugares e tempo da memória: narrativas escravas e autobiográficas na escravidão, a metáfora do navio negreiro

Navio Nегreiro

Lá vem o navio negreiro

Lá vem ele sobre o mar

Lá vem o navio negreiro

Vamos minha gente olhar...

Lá vem o navio negreiro

Por água brasileira

Lá vem o navio negreiro

Trazendo carga humana...

Lá vem o navio negreiro

Cheio de melancolia

Lá vem o navio negreiro

Cheinho de poesia...

Lá vem o navio negreiro

Com carga de resistência

Lá vem o navio negreiro

Cheinho de inteligência...²⁷

O discurso persuasivo da literatura negra remonta suas origens às cartas e narrativas de escravos, as slave narratives (as narrativas dos escravos), escritas pelos próprios escravizados que contam a história de sua vida, horrores e atrocidades da escravidão. Nos Estados Unidos, a publicação do livro *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African, Written by Himself* (1769), de Olaudah Equiano, deu início a uma série de várias publicações (autobiografias, lembranças, memórias), publicando-se mais de uma centena de obras desse gênero narrativo²⁸. Entre outras, uma das autobiografias mais representativas desse período é *The Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself* (1845), de Frederick Douglass. Esse livro foi fonte inspiradora de romances abolicionistas que ganharam fama em todo o mundo, como *A Cabana do Pai Tomás* (*Uncle Tom's Cabin*, de 1852), da escritora estadunidense Harriet Beecher Stowe. A *Narrative* de Douglass abriu os caminhos para sua trajetória como líder militante da Abolição da escravatura nos Estados Unidos. Nesse sentido, para esses autores escravos, a história da sua vida é também a história da raça, por mais “pessoal” e “singular” que isso possa parecer. As narrativas autobiográficas são o testemunho dilacerado, a relação de engajamento e solidariedade do escritor escravo ou ex-escravo que deseja mudar o mundo, lutar pela liberdade dos companheiros de infortúnio. Diz Olaudah Equiano: “Eu escrevo este texto para persuadir outras pessoas – você, o leitor, que provavelmente não é negro – que somos seres humanos e merecemos a graça de Deus e ser emancipados imediatamente da escravidão”²⁹. A romancista afro-estadunidense Toni Morrison afirma que essas narrativas “deram combustível ao fogo dos abolicionistas” no seu país³⁰.

A literatura afro-brasileira é também marcada pela notável presença da tradição oral dos africanos escravizados, originária dos cantos e canções populares de matriz africana, de repentistas negros não letrados, mas talentosos, como o escravo paraibano Inácio da Catingueira (1845-79) e outros nomes da cultura popular do Nordeste brasileiro³¹. A “Carta” de 1770, escrita pela própria escrava Esperança Garcia, é destinada ao Governador do Piauí, e parece ter sido uma das primeiras narrativas escravas do nosso país, escrita por um cativo. O texto é uma espécie de denúncia/confissão, uma peça raríssima, enquanto narrativa autobiográfica do escravo brasileiro, que tenta persuadir o branco dos erros e crueldades da escravidão, denunciando as humilhações, maus-tratos e espancamentos sofridos por ela mesma, Esperança, os filhos e parceiros, vítimas da ação perversa do administrador da fazenda Algodões, em Oeiras, no Piauí, a qual pertencera à Coroa de Portugal³².

A travessia do Atlântico significou o infortúnio de milhões de africanos das mais diversas línguas e grupos étnicos, que tiveram de conviver entre si para se fundirem na “autocriação” no Novo Mundo. Em *A enxada e a lança*, o poeta e historiador Alberto da Costa e Silva afirma que na África, antes da chegada dos portugueses, havia cerca de 1.250 línguas diferentes. Esse número chegaria a 2.050, se for adotado, no entanto, “um critério em que se tenha por idiomas distintos aqueles que seus falantes assim o considerem – como sucede na Europa com o sueco, o dinamarquês e o norueguês”³³.

A metáfora do “Navio negreiro”, poema citado anteriormente, traduz a sensação de suspense num entre-mar, ancorado na fronteira de um “lugar flutuante”, onde, por cerca de quatrocentos anos, fomos escravizados e estamos tentando aportar e pertencer, de fato, a esse território. No dizer da afro-canadense Dionne Brand: “Alguém tinha a ideia de que algum ser tinha que ser apagado e outro cultivado. Nem nossos sonhos estavam livres desse conflito. Nós flutuávamos numa ilha imaginária, imaginando um ‘Continente Negro’”³⁴.

Solano Trindade se reporta à história dos antepassados negros, que foram sequestrados na África e transportados sob o peso das correntes no porão do “Navio negreiro” com destino ao Novo Mundo, para cultivar os campos de plantações, cuidar da casa grande, lavrar as minas de pedras preciosas, construir cidades, pontes, igrejas ou prédios luxuosos para o conforto dos senhores de escravo, fazendo o progresso e a riqueza dos campos e cidades das Américas, sem, no entanto, receber nada como pagamento pelo trabalho cativo. A recompensa foi o castigo: o tronco, o açoite, a canga de ferro, máscara de flandres, a mutilação e outras atrocidades. Assim, o verso inicial “Lá vem o navio negreiro” simboliza o coro das vozes afrodescendentes, entremeado nos dezesseis versos, imprimindo uma atmosfera sonora e musical à narração. Solano negraliza o pregão poético na evocação dos fragmentos da memória histórica de milhões de africanos, que atravessaram a “Porta do Não Retorno” na direção da Diáspora negra no Brasil. A narração segue, projeta a imagem da nau marítima que se aproxima, flutua sobre as águas do oceano.

As quadras da poesia “Navio negreiro” incorporam a missão humanista e humanizadora da poesia da Diáspora, quando o escritor negro se propõe

contar uma história a partir da chegada dos antepassados africanos a bordo do navio negreiro para viver num mundo diferente do seu mundo, na condição de cativo e proibido do regresso à terra de origem. Édouard Glissant fala do papel que deve ser assumido pelo autor das Antilhas em relação a essa memória ancestral: “Como a memória histórica foi muito frequentemente rasurada, o escritor antilhano deve “escavar” essa memória, a partir de vestígios às vezes latentes que ele assinalou no real”³⁵.

A poesia de Solano Trindade tenta garimpar os fragmentos dessa memória histórica “rasurada”. Em “Navio negreiro”, a memória narrativa redimensiona a noção de “tarefa do escritor”³⁶ da diáspora para dar uma significação mais valorativa e mesmo humanitária à presença do negro na refundação das Américas. A memória dos nossos ancestrais é um quebra-cabeça. As peças do jogo foram lançadas no rio de uma história fragmentada, obliterada pelo discurso colonialista. Em outras palavras, torna-se providencial o mergulho nas águas profundas desse rio, juntar pouco a pouco e cuidadosamente as peças submersas no leito do rio, engendrando na forja e bigorna da oficina o laborioso ofício de refundir o elo da memória, que se rompeu em pedaços no curso da escravidão. Este comércio de seres humanos desestruturou sistematicamente a vida de milhões de africanos, afetando a língua, a cultura, a religiosidade, os valores e formas de organização social.

Uma porta fantasma se fechava definitiva e ruidosamente na saída do africano da sua terra de origem, simbolizando a ruína desse homem que, em seguida, era embarcado no navio negreiro na direção do Novo Mundo, de onde jamais regressaria à terra natal ou lhe seriam devolvidas a alegria e a pureza da vida de antes. A canadense Dionne Brand afirma que a porta é “real”, imaginária e imaginada por ser uma metáfora do condenado ao degredo, ao cativo além-mar; e por ter existido de fato “em castelos escravos de Gana ou Ilha de Goré”³⁷.

A porta é um lugar, real, imaginário ou imaginado. Como são as ilhas e os continentes negros. Este é um lugar que existe ou existiu. A porta de passagem dos africanos que foram capturados, carregados em navios na direção do Novo Mundo. Essa foi a porta de um milhão de saídas multiplicadas. Esta é uma porta, que muitos de nós desejamos que nunca tivesse existido. É uma porta que torna a palavra porta impossível e perigosa, astuciosa e desagradável³⁸.

As fronteiras obscuras do passado e do presente são simbolicamente rompidas. O poema evoca a imagem do navio negreiro, “real, imaginário ou imaginado”, tal qual a porta. O versejar é persuasivo. Chama. Insiste. Faz uma apelação histórica à “gente” negra: “Vamos minha gente olhar”, que é também sua gente, para ver o seu “Navio negreiro”. Este “Navio” que anuncia o renascimento de um novo homem negro e de uma nova poesia afro-brasileira, que vão sendo reinventados a partir da refundição da memória trincada da diáspora no Novo Mundo: “Lá vem o navio negreiro / Cheinho de poesia [...] / Com carga de resistência”.

Já na travessia dos mares, essa “resistência” solidária começa a se refundir entre os diferentes povos da África, intermediados pela representação do

Malungo, nome originado da língua Banto, que significa companheiro ou amigo de viagem:

Essa foi a primeira expressão socioafetiva a romper a camisa-de-força imposta pelo regime de servidão. A mudança brusca de homem livre a escravizado provocou, sem dúvida, um impacto sobre a personalidade do africano. Ele teve que passar por um processo de autorreconhecimento até compreender o que se passava em torno dele. A subjugação coletiva moldou a imagem do Malungo, o companheiro desventurado de viagem, em que cada um passou a se reconhecer, e despertou assim um sentimento de solidariedade [...] através de uma língua geral, falada entre os povos conquistados. As relações de amizade nos mercados brasileiros de venda de escravos, nas senzalas das fazendas de açúcar ou café, e os planos de fuga para os quilombos indicam a permanência do sentimento de colaboração³⁹.

O poema “Navio negreiro” faz um pequeno mapa da memória histórica do africano nas Américas. Os versos de Solano traduzem o sentido da narrativa oral dos antigos ancestrais negros, que transmitiam suas experiências pessoais e coletivas à comunidade do clã e das povoações. Assim, o poeta negro conta a história, reumaniza o africano, que se tornara cativo, e, portanto, diminuído e inferiorizado na sua humanidade pela escrita dos autores europeus e mesmo os não-europeus, que assimilaram a visão do colonizador branco. A tempestade, de Shakespeare, é um desses modelos de obra do cânon ocidental que idealiza o autóctone do Novo Mundo, metaforizado no personagem dramático “Caliban, ser disforme e selvagem”⁴⁰. O autor reproduz a visão do senso comum do invasor e do Humanismo europeu do final do século XVI e início do XVII, cuja escrita inferioriza e deforma a imagem do colonizado. Motivo que fez da Tempestade a obra do ocidente mais parodiada pelos autores da Negritude antilhana, como Aimé Césaire e remanescentes.

Em “Navio negreiro”, Solano tenta refundir as trincaduras da memória em suspense. O narrador saúda o negreiro, sem aludir diretamente a qualquer episódio da travessia marítima. A narração é circular e se dá em forma de espiral, quando o verso-refrão evoca um novo verso. A história é contada a partir do trânsito de chegada, quando a nau se encontra à vista da terra, o que nos transmite a ideia de alguma coisa incompleta, que se perdeu na travessia, num espaço vacante da memória. A metáfora do “Navio negreiro” aponta para a diáspora em abismo, quando os africanos são separados dos parentes e deserdados da memória tribal, como a religião, a língua, a cultura e outros valores que os caracterizavam como um povo ou uma civilização.

O curso da memória autobiográfica e coletiva na escrita afrodescendente

Sou Negro

Sou Negro

meus avós foram queimados

pelo sol da África

minh'alma recebeu o batismo dos tambores
atabaques, gonguês e agogôs
Contaram-me que meus avós
Vieram de Loanda.
como mercadoria de baixo preço
plantaram cana pro senhor do engenho novo
e fundaram o primeiro Maracatu.
Depois meu avô brigou como um danado
nas terras de Zumbi
Era valente como quê
Na capoeira ou na faca
escreveu não leu
o pau comeu
Não foi um pai João
humilde e manso
Minha vovó
não foi de brincadeira
Na guerra dos Malés⁴¹
ela se destacou
Na minh'alma ficou
o samba
o batuque
o bamboleio
e o desejo de libertação⁴²...

A história não é feita unicamente de tristezas, de chorar o que se perdeu na travessia do Atlântico e no Novo Mundo. Aqui, os negros se reorganizaram, resistiram de várias formas, cultuaram os seus deuses, criaram e recriaram tradições a partir de novas experiências adquiridas na terra do cativeiro. Solano bebe nas nascentes de antigas e novas experiências. Faz uma simbiose poética da tradição oral com a tradição escrita. No poema "Sou negro", o poeta afirma a ancestralidade e a herança cultural africana ao

recuperar a memória dos seus antepassados. O canto narrativo transita nos campos minados de fragmentos da história do negro, sitiando lugares e fronteiras da memória pessoal e coletiva. O poema traça um breve mapa cronológico do negro na África e no Brasil.

A memória autobiográfica e coletiva é um dos trunfos da poesia e da ficção negra contemporânea. O griot da diáspora se situa no lugar de encruzilhada das memórias pessoal e comunal, no limiar de fronteiras e identidades em movimento, quando conta a história da sua vida e das pessoas da sua comunidade, transmitindo um significado mais humano, mítico ou “mágico” à narração, através do contar e da recriação de fatos narrados pelos seus avós e parentes mais velhos. A memória é o leitmotiv da narrativa negra; no entanto, memórias e lembranças nunca poderão ser reconstituídas na sua íntegra. Há imagens-lembranças que se desfazem no silêncio das noites, como alguma coisa que vai sendo arrastada pela correnteza das águas de um rio. Nesse itinerário de errâncias, dependemos da memória individual, das lembranças de outras pessoas, da nossa imaginação ou da reinvenção da memória comunal durante o processo de criação artística. Acerca dessa memória, a romancista afro-estadunidense Toni Morrison esclarece:

Primeiramente, eu devo acreditar em minhas próprias memórias. Eu devo também depender das lembranças de outros. Por isso, a memória pesa muito no que escrevo, no modo como começo, o que quero encontrar e o que acho significativo. Zora Neale Hurston disse, “Como as rochas frias e mortas, eu tenho memórias internas que vieram à tona e se tornaram material.” Essas memórias internas são o subsolo do meu trabalho. Mas memórias e lembranças não me darão total acesso ao que não foi escrito sobre a vida daquelas pessoas. Somente o ato da imaginação pode me ajudar⁴³.

No primeiro verso do poema “Sou negro”, Solano Trindade se autorreconhece na sua cor: “Eu sou negro”, para nos versos seguintes assimilar a metáfora dos orixás Exu, o abridor de caminhos, e de Ogum, o Deus Guerreiro. O poeta ritualiza a memória histórica e a identidade cultural da “África” dos “avós” negros, “dos tambores, atabaques, gonguês e agogôs”. Evoca esse tempo e lugar da espiritualidade, da herança da alma, das vozes do mito e símbolos sagrados do paraíso perdido na distância além-mar, a África dos africanos livres. Na segunda estrofe, o poeta narrador recorre à lembrança de outras pessoas, provavelmente mais velhas do que ele, memória esta extraída das pequenas narrativas da história dos nossos familiares, contadas pelos pais e parentes: “Contaram-me que meus avós / vieram de Loanda”. Em seguida fala da condição humilhante de ter se tornado “mercadoria de baixo preço”. Dependemos das lembranças para instigar as cavernas da nossa memória, lavrar as pedras do esquecimento. Partimos de fragmentos da reminiscência pessoal, do que nos contaram nossos familiares sobre nós mesmos, sobre a experiência que eles e os mais velhos viveram, viram ou ouviram contar. Solano refaz a travessia da migração forçada, cuja narrativa assume uma atmosfera tanto coletiva quanto propriamente autobiográfica. Os três últimos versos da estrofe mapeiam a geografia da escravidão, completando o percurso com os campos de plantação de cana-de-açúcar e a invenção do “Maracatu” no Brasil, especificamente na Recife de Solano.

Na terceira estrofe, o afro-recifense fala da resistência armada do “avô”, dos negros em pé de guerra, rebelados contra o sistema escravista e a fuga para os quilombos do grande líder Zumbi dos Palmares. Neste lugar da memória, regressa à consciência ancestral, reterritorializa o mito do guerreiro Zumbi, referencial histórico do sonho de igualdade racial, liberdade e da autoestima dos afro-brasileiros. Solano reescreve a história dos negros, numa época em que ainda pouco se ouvia falar da resistência e da ascensão dos quilombolas palmarinos, liderados pelo Grande Chefe dos Palmares.

Solano Trindade remete à função guerreira e libertadora da Capoeira, na época da escravidão, como instrumento de luta e resistência dos negros cativos no Brasil. Ele toca num ponto polêmico em relação à presença da capoeira em Palmares, na época de Zumbi. Inclusive, há narrativas fomentadas pela memória oral dos mestres de capoeira de que Zumbi teria sido um “capoeirista exímio”, o que justifica a sua liderança e habilidade de grande guerreiro. Isso corrobora a presença da capoeira nos quilombos palmarinos, o que me parece provável. A capoeira nasceu “nos engenhos e nas senzalas”⁴⁴. Esta é a afirmação da maioria dos mestres, professores de capoeira que conheci e raríssimos documentos escritos. O fato é que a história oral da capoeira remonta a lugares que parecem ser mais antigos do que os apontados pela maioria dos escritos e a data dos quadros já citados, e ainda a gravura de 1840, do pintor Paul Harro-Harring⁴⁵. Para atestar essa longevidade, cabe lembrar uma canção legendária da memória oral da nossa capoeira, composta na fundição de línguas africanas com a língua portuguesa. O Corrido⁴⁶ foi gravado na voz de mestre Bimba, o pai da Capoeira Regional, e cantada em todas as rodas de capoeira: “Quebra lami comugê,/ Macaco!”. A tradução literal seria: “Quebra milho como gente, macaco!”. Os escravos cantavam para avisar a aproximação do feitor, o senhor ou inimigo. A linguagem camuflava o sentido da mensagem – o perigo, deixando o feitor, o capitão do mato, mais vulneráveis ao ataque ou golpe da luta.

Provavelmente o registro histórico mais antigo a dar notícias da capoeira no Brasil seja o de 1624, quando ocorreu a invasão de Pernambuco pelos holandeses. A guerra empreendida pelo invasor batavo enfraquecera as estruturas do regime escravista, o que possibilitou involuntariamente a “fuga em massa” dos cativos africanos para os quilombos da região, especialmente para Palmares⁴⁷. As várias empresas militares para capturar os quilombolas e destruir os quilombos foram frustradas, pois os negros fugitivos demonstravam superioridade nas batalhas contra as forças oficiais inimigas, pois os negros “sabiam aplicar [...] um jogo estranho de braços, perna e troncos, com tal agilidade e tanta violência, capazes de lhes dar uma superioridade estupenda”⁴⁸. Frente às circunstâncias adversas na terra do cativo, o africano fundiu os golpes da antiga bassula aos golpes, acrobacias e gingas procedentes de diferentes lutas da tradição africana, como o “batuque, também chamado pernada”⁴⁹.

Solano nega a suposta submissão do escravo negro, mitificado na figura do humilde e bondoso “pai João”, idealizado e fantasiado pelos brancos. A quarta estrofe rememora a “vovó” guerreira. De fato, a avó patrilinear de Solano fora uma africana, embora não tenhamos conhecimento de registros históricos que comprovem sua participação em rebeliões antiescravistas,

como ocorrera à africana Luíza Mahin, a suposta mãe do poeta Luiz Gama, um dos precursores da poesia negra no Brasil. Mahin teria estado envolvida nas rebeliões armadas na cidade de Salvador, em 1835, conhecidas como o Levante dos Malês, cujas lideranças e integrantes do movimento rebelde eram formados, em sua maioria, por mulçumanos escravizados e libertos, oriundos das etnias nagô, haussás, cabinda, e outros grupos de africanos islamizados, bem como alguns crioulos. Os rebeldes foram punidos com a sentença de morte, prisão, galés, açoite, deportação⁵⁰.

Na quinta estrofe, Solano fala da herança dos ancestrais que ficou na sua alma, os ritmos musicais trazidos da África pelos africanos como o “batuque”, o “samba”, que simbolizam o anseio de liberdade e resistência dos negros, ressignificados no corpo através da dança, dos meneios, do balanço ou do “bamboleio”. Muniz Sodré, esclarece que: “Nos quilombos, nos engenhos, nas plantações, nas cidades, havia samba onde estava o negro, como uma inequívoca demonstração de resistência ao imperativo social (escravagista) de redução do corpo negro a uma máquina produtiva”⁵¹. O corpo negro é o lugar da metáfora dos nossos sonhos: “o desejo de libertação”, que tentamos reaver na consciência ancestral, no ser negro que reside dentro de nós mesmos.

Os versos de “Sou Negro” são marcados por um ritmo cadenciado e prosaico do contador de história, trazendo aquele lamento chorado e a narração melancólica das ladainhas de capoeira e do blues. Esse poema de vinte oitos versos transita no sítio arqueológico das narrativas e cartas autobiográficas escritas pelos escravos africanos e crioulos das Américas, adquirindo um viés da “identidade como rizomas”, assinalada por Édouard Glissant como uma “identidade que vai ao encontro de outras raízes”, compondo-se das diversas formas de narrar da diáspora⁵². Desse modo, o autobiográfico é refundido no coletivo por meio da reinvenção da memória do poeta que realiza a travessia histórica, aliando à narrativa “o real, o imaginário e o imaginado”. A imaginação é algo que resulta do fato histórico, portanto um fictício que é também real. Nem todos os episódios foram vivenciados propriamente por pessoas da família do narrador, mas por um ancestral africano vitimado pelo mesmo infortúnio – o navio negreiro que fez a ultrapassagem da “Porta do Não Retorno”.

Memória pessoal e contos da infância

São Bão Jesus dos Martírios

Poema para minha mãe

O meu pai

era um bom sapateiro

e foi o menino de ouro

do Pastoril

de Ponta de Pedra

A minha mãe
foi cigarreira
e filha de Maria
da igreja da Penha
Ela tinha
a cor roxeada
o andar banzeiro
e os cabelos eram compridos
como os cabelos
de “São Bão Jesus dos Martírios”⁵³.

Solano Trindade transformou em poema episódios de sua vida pessoal, que fazem o caminho de retorno à infância, à cidade natal Recife, no bairro São José, lugar de pessoas simples que são revividas na sua poesia. O poema “São Bão Jesus dos Martírios” é dedicado à mãe do autor. Ele lembra o pai, a mãe, a sua casa e a vida humilde do subúrbio recifense. É a pequena crônica de uma família pobre e honesta, dedicada ao trabalho e à criação dos acervos culturais e artísticos do povo afro-brasileiro. O pai de Solano era um homem dado à prática das manifestações populares, como o Pastoril e o Bumba-meu-boi, e levava o filho para assistir às apresentações folclóricas, procurando incentivá-lo. O texto é uma breve narração em forma de autobiografia. Esta voz que fala de dentro dos acontecimentos, conta a vida do menino e dos seus pais, incluindo o poeta nos episódios a partir da perspectiva de quem olha do presente e do passado ao mesmo tempo, do olhar de aproximação e distanciamento espaço-temporal.

Assim, na poesia citada, Solano Trindade, num depoimento pessoal, relembra a ancestralidade paterna e a materna, bem como a profissão e habilidades culturais do “menino de ouro / do Pastoril”, que foi seu pai. O poeta se esforça na tentativa de elaborar estratégias que sejam capazes de revelar a origem dos seus ancestrais africanos; um modo de estabelecer uma ligação concreta do presente ao passado, mediante indicadores raciais e linguísticos de sua possível ancestralidade nagô. Desse modo, o poeta negro deixa entrever a semelhança dos lugares de trânsito da poesia e da autobiografia, quando conta a história dos seus pais e avós:

Papai foi sapateiro no Recife. Filho de francês com africana, o “Manuel do Pão” [...], tinha o nome imponente de Manuel Abílio Pompílio da Trindade. Alegre e cantor, era chamado também de “Menino de Ouro”, apelido que veio de suas apresentações brilhantes no “Pastorio” da Ponte de Pedra. [...], cantava muito em Nagô e quando sonhava, usava aquele idioma, o que leva a crer ser aquela origem africana de sua avó. [...]

Mamãe era analfabeta e gostava que eu lesse romances em folhetim para ela. Filha de índio com africana. “Merência” tinha também nome nobre:

Emerenciana Maria de Jesus Trindade. Gostava demais do “jogo do bicho” e era dada a adivinhações para ganhar o mesmo, o que vez por outra acontecia⁵⁴.

Como declara o próprio poeta, ele costumava ler romances de cordel para a mãe. Na infância de Solano Trindade, esse tipo de livreto popular era a escrita de maior circulação, a mais lida pelo povo nordestino. Ocupava o lugar do jornal escrito e da mídia eletrônica de hoje. O cordel escrito ou oral era informativo, criador de opinião, além de entreter, reinscrever o imaginário da coletividade, reinventando a memória histórica do povo por meio de metáforas que beiram o real e o maravilhoso. A partir dos anos 1960, com o estabelecimento do governo militar, o cordel assumiu caráter reivindicatório e de denúncia sociopolítica. Solano teve uma infância de poucos livros, como a grande maioria das crianças pobres e negras do Brasil. Mas vivenciou de perto o tempo de ouro das narrativas, contos, cantos, canções, teatro e danças populares; a literatura de cordel e a cultura de matriz africana. Esta cultura oral, fértil e diversificada do Nordeste brasileiro. A gênese da literatura afro-brasileira também apoia suas bases nessa tradição oral; sem, no entanto, abolirmos seu diálogo e relação com a tradição escrita do ocidente. Nada parece ter marcado tanto a poesia negra de Solano Trindade quanto as canções, os pregões de rua, as narrativas de experiências pessoais ou autobiográficas e os contos populares de matriz africana e afrodescendente.

Migração e cidade: trem de ferro, canção popular e engajamento da negritude literária

Tem gente com fome

Trem sujo da Leopoldina

correndo correndo

parece dizer

tem gente com fome

tem gente com fome

tem gente com fome

Piiiiii

Estação de Caxias

de novo a dizer

de novo a correr

tem gente com fome

tem gente com fome

tem gente com fome

Vigário Geral

Lucas

Cordovil

Brás de Pina

Penha Circular

Estação da Penha

Olaria

Ramos

Bom Sucesso

Carlos Chagas

Triagem, Mauá

trem sujo da Leopoldina

correndo correndo

parece dizer

tem gente com fome

tem gente com fome

tem gente com fome

Tantas caras tristes

querendo chegar

em algum destino

em algum lugar

Trem sujo da Leopoldina

correndo correndo

parece dizer

tem gente com fome

tem gente com fome

tem gente com fome

Só nas estações

quando vai parando
lentamente começa a dizer
se tem gente com fome
dá de comer
se tem gente com fome
dá de comer
se tem gente com fome
dá de comer
Mas o freio de ar
todo autoritário
manda o trem calar
Psiuuuuuuuu55.

Na apresentação da coletânea de poemas de Solano Trindade, intitulada *Cantares ao meu povo* (1961), Carlos Freitas comenta que o trovador negro, quando morava no Rio de Janeiro: “Todos os dias tomava um trem de subúrbio para Caxias, e essa vida de vai e vem calou tanto em seu espírito que sua poesia chegou a adquirir um ritmo de trem correndo nos trilhos”⁵⁶. O poema antológico “Tem gente com fome” foi escrito em 1943. Os versos são fiéis à realidade dos pobres que vivem à margem da sociedade urbana.

Há uma espécie de mito em torno do engenho criador de poetas e músicos afro-brasileiros e afro-estadunidenses do século XX, que migraram do campo e da pequena cidade para a metrópole. Eles deram um novo rumo à poesia e à música nos seus respectivos países. Solano sofre o impacto, o choque da metrópole na alma, e se desencanta ante a condição de pobreza de homens e mulheres que vivem na periferia da cidade grande, ao ficar frente a frente com a fome estampada no rosto triste dos passageiros do “Trem sujo da Leopoldina”. Numa simbiose entre poesia e experiência vivida pelo griot da diáspora, a palavra se mimetiza em sons férreos, em onomatopeias metálicas que reproduzem imagens visuais e sonoras, como o trem de ferro em movimento sobre os trilhos, o apito: “Piiiiii” de partida e o freio na chegada às estações ferroviárias das cidades no roteiro da linha de ferro: “Psiuuuuuuuu”, chamando atenção para o embarque e o desembarque da gente anônima, da gente que tem a cara da fome, já cansada, após mais um dia de trabalho exaustivo.

Os versos de “Tem gente com fome” incorporam o ritmo e a atmosfera do trem suburbano do Rio de Janeiro, em que Solano viajava, diariamente, lado a lado com o povo sofrido. Ele era aquela gente, viajando no mesmo trem, tentando cruzar as mesmas fronteiras que davam passagem a suas utopias. Costumava dizer em tom de ironia e tristeza “Moro numa ilha rodeada de bar por todos os lados”. O poeta reinventa a utopia do discurso da negritude

brasileira dos anos 1940, redimensionando na sua escritura poética os ideais universais de igualdade social e de solidariedade entre os povos da América. O poema possui um ritmo musical acentuado pela repetição e o jogo das palavras. Os versos “tem gente com fome” é repetido em coluna tríplice, ou seja, na estrofe de três versos iguais, posicionada irregularmente no final de cada estrofe do poema. A repetição sonora e sistemática dos versos “tem gente com fome / tem gente com fome / tem gente com fome”, no final de cada estrofe, sugestionam sons onomatopaicos e imagens, que imitam o sacolejar, o ritmo do velho e lento trem de ferro, o som das rodas sobre os trilhos ou o ruído férreo e metálico nasalizados das engrenagens, que fazem as rodas girarem pesadamente sobre os trilhos⁵⁷.

A palavra simples, direta, sonora e fácil de ser cantada torna a poesia de Solano sempre atual, ao gosto das crianças, leitores jovens e da nova geração de poetas afro-brasileiros, entrando em sintonia e diálogo com o discurso das letras de rap, do hip hop da periferia, principalmente do ponto de vista do sentimento de solidariedade e denúncia reivindicatória ao cantar a realidade próxima. Na década de 1970, o “Trem sujo da Leopoldina” e “Mulher Barriguda” foram gravados pelos Secos & Molhados, musicadas por João Ricardo e ganharam a voz de Ney Matogrosso. Solano Trindade é uma espécie de cavalo⁵⁸ da épica afro-brasileira, um poeta regido pelo orixá Ogum, o poeta guerreiro e combativo, o inventor em potencial, desbravador e criativo, o que vai à frente abrindo caminhos para as novas gerações de poetas sucessores.

Notas

1. Solano Trindade, *Cantares ao meu povo*. São Paulo: Fulgor, 1961.
2. W. E. B. Du Bois, *As almas da gente negra*; tradução, introdução e notas de Heloísa Toller Gomes. Rio de Janeiro: Lacerda Ed., 1999, p. 53.
3. Elio Ferreira, *Poesia Negra das Américas...*
4. Solano Trindade, *Cantares ao meu povo...*, p. 29.
5. Homi K. Bhabha, *O local da cultura*; tradução de Myriam Ávila e outros. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2001, p. 21.
6. Roland Walter, *Narrative Identities: (Inter)Cultural In-Betweenness in the Americas*. Berna, Frankfurt, New York: Peter Lang, 2003, p. 105.
7. Mario Vargas Llosa, *O falador*; tradução de Remy Gorga, filho. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988, p.83.
8. Zilá Bernd, *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988, p. 80.
9. Elio Ferreira, *Poesia Negra das Américas...*, p. 111.
10. Conceição Evaristo, *Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira*, in Edimilson de Almeida Pereira (org.), *Um tigre na floresta de signos*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010, p. 138.

- Jorge Luiz Borges, *Este ofício do verso*; organização Calin-Andrei Mihailescu; tradução José Marcos Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 51.
11. Gilles Deleuze e Félix Guatarri, *Kafka para uma literatura menor*; Tradução e prefácio de Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003, p. 40.
12. Édouard Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*; Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 67.
13. Aristóteles, *Poética*; Tradução, comentários e índices analítico e onomástico de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 245.
14. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* apud Frantz Fanon, *Pele negra, máscara branca*; tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 114.
15. Kabengele Munanga, *Negritude: usos e sentidos*. 2.ed. São Paulo: Editora Ática, 1988.
16. Solano Trindade, *Cantares ao meu povo...*, p. 30.
17. Leda Maria Martins, *A oralidade da memória*, in Maria Nazareth Soares Fonseca (org.), *Brasil afro-brasileiro*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, p. 64.
18. Édouard Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade*, op. cit., p. 24.
19. Solano Trindade, *Cantares ao meu povo...*, p. 30-31.
20. Idem, op. cit., p. 31.
21. Idem, op. cit.
22. Idem, op. cit., pp. 31-32.
23. Idem, op. cit., p. 33.
24. Octavio Paz, *Signos em rotação*; tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo: Perspectiva, 1976, p.74.
25. Solano Trindade, *Cantares ao meu povo...*, p. 35.
26. Idem, op. cit., p. 44.
27. Toni Morrison, "The Site of Memory", in William Zinsser (ed.), *Inventing the Truth: The Art and Craft of Memoir*. Boston: Houghton Wifflin, 1987.

- Tradução nossa de: "I write this text to persuade other people – you, the reader, who is probably not black – that we are human beings worthy of God's grace and the immediate abandonment of slavery" (Olaudah Equiano apud Toni Morrison, "The Site of Memory"..., p.105).
29. Tradução nossa de: "I write this text to persuade other people – you, the reader, who is probably not black – that we are human beings worthy of God's grace and the immediate abandonment of slavery" (Olaudah Equiano apud Toni Morrison, "The Site of Memory"..., p.105).
 30. Idem, op. cit.
 31. Orígenes Lessa, Inácio da Catingueira e Luís Gama: dois poetas negros contra o racismo dos mestiços. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1982.
 32. Luiz Mott, Piauí colonial: população, economia e sociedade. 2. ed. Teresina: APL; FUNDAC; DETRAN, 2010, p.141.
 33. Alberto da Costa e Silva, A enxada e a lança. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996, p.38.
 34. Tradução nossa de: "One had the sense that some being had to be erased and some being had to be cultivated. Even our dreams were not free of this conflict. We floated on an imaginary island imagining a 'Dark Continent'" (Dionne Brand, A Map to the Door of No Return . Canadá: Vintage Canadá Edition, p. 17).
 35. Édouard Glissant apud Eurídice Figueiredo, Construção de identidades pós-coloniais na literatura antilhana. Niterói: Eduff, 1998, p. 99.
 36. Eurídice Figueiredo, Construção de identidades pós-coloniais..., p.99.
 37. Tradução nossa de: "at slave castles in Ghana or Gorée Island" (Brand, A Map to the Door of No Return ..., p.25).
 38. Tradução nossa de: "The door is a place, real, imaginary and imagined. As islands and dark continents are. It is a place which exists or existed. The door out of which Africans were captured, loaded onto ships heading for the New World. It was the door of a million exits multiplied. It is a door many of us wish never existed. It is a door which makes the word door impossible and dangerous, cunning and disagreeable" (Idem, op. cit., p. 19).
 39. Elio Ferreira, Identidade e solidariedade na literatura do negro brasileiro: de Padre Antônio Vieira a Luiz Gama. Teresina: Fundação Cultural do Estado do Piauí; Prêmio Mário Faustino, 2005, p. 43.
 40. William Shakesp
- eare, "A tempestade", in William Shakespeare, Obra Completa , vol. II; tradução de Oscar Mendes. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1989, p.915.
1. Referência ao levante dos Malês, ocorrido em Salvador, no ano de 1835, quando algumas centenas de escravos e libertos das etnias hauçá, jeje, nagô, tapa e de origens ignoradas, convertidos ao Islamismo, rebelaram-se. Ver João José Reis, Rebelião escrava no Brasil. São Paulo: Brasiliense, 1987.

Solano Trindade, *Cantares ao meu povo...*, p. 42.

2.

3. Tradução nossa de: "First of all, I must trust my own recollections of others. Thus memory weighs heavily in what I write, in how I begin and in what I find to be significant. Zora Neale Hurston said, 'Like the dead-seeming cold rocks, I have memories within that came out of the material that went to make me'. This 'memory within' are the subsoil of my work. But memories and recollections won't give me total access to the unwritten interior life of these people. Only the act of the imagination can help me" (Toni Morrison, "The Site of Memory"..., p. 111).

4. Nestor Capoeira, *Capoeira. Pequeno manual do jogador*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2002.

5. Ver Carlos Eugênio Marcondes de Moura. *A Travessia da Calunga Grande*. São Paulo: EDUSP, 2000, p.489.

6. "Cântico de capoeira que marca o instante em que o jogo pode ter andamento, quando o coro é fundamental, devendo entrar desde o início" (Esteves apud Mano Lima, *Dicionário de Capoeira*. Brasília: Edição do autor, 2005, p. 78).

7. Clóvis Moura, *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

8. Areias apud Clóvis Moura, *Dicionário da escravidão negra no Brasil...*, p. 85.

9. Nei Lopes, *Bantos, malês e identidade negra*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988,

p. 159.

1. João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil...*

2. Muniz Sodré, *Samba, o dono do corpo*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998, p. 12.

3. Édouard Glissant, *Introdução a uma poética da diversidade...*, p. 27.

4. Solano Trindade, *Cantares ao meu povo...*, p. 181.

5. *Jornal da Noite*, São Paulo, 18 out. 1965.

6. Solano Trindade, *Cantares ao meu povo...*, pp. 65-66.

7. Carlos Freitas, Prefácio, in Solano Trindade, *Cantares ao meu povo...*, p.13.

8. Elio Ferreira, *Poesia Negra das Américas...*, p. 111.

9. Cavalo: termo emprestado das religiões de matriz africana. "Pessoas que serve de suporte para a 'descida' dos orixás e entidades. Médium.

Também cavalo-de-santo. Nos candomblés de caboclo e na Umbanda é chamado também “aparelho” e na Quimbanda, burro...” (Olga Gudolle Cacciatores, Dicionário de cultos afro-brasileiros: com a indicação da origem das palavras. 3.ed. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1988, p. 87).

Capítulo 17

Lembrando Beatriz Nascimento: quilombos, memória e imagens negras radicais¹

Christen Smith

Mulher negra, ativista, estudiosa e visionária, Beatriz Nascimento foi uma figura fundamental no Movimento Negro do Brasil entre a década de 1970 até a sua morte prematura em 1995. Apesar de ter publicado poucos artigos antes de falecer e ter deixado apenas alguns de seus pensamentos gravados, suas ideias sobre quilombo, experiência e subjetividade negras nas Américas são valiosas contribuições para o desenvolvimento do Movimento Negro e para a tradição intelectual radical negra do Brasil. Este artigo apresenta uma breve análise da vida e da obra de Beatriz Nascimento, suas contribuições intelectuais e o papel que o seu legado desempenha na definição de nossa memória coletiva das políticas de libertação negra nas Américas.

Recordando Beatriz Nascimento

Muito do que sabemos sobre a vida de Beatriz Nascimento é proveniente do trabalho de seu principal biógrafo Alex Ratts. Eu Sou Atlântica é o primeiro livro a narrar a vida de Beatriz Nascimento e republicar alguns de seus ensaios. Além dessa biografia, outra importante obra disponível sobre a vida de Beatriz Nascimento é o longa-metragem que ela narrou juntamente com Raquel Gerber, intitulado Ori. O filme permite-nos não apenas aprender sobre o legado intelectual de Beatriz Nascimento, como também sentir sua presença. Ao longo da narrativa fílmica, ouvimos sua voz. Sua narração incorpora reflexões sobre quilombos e seus significados políticos, sociais e culturais para os brasileiros negros. Ela alterna entre o eu-filosófico e a reflexão pessoal – a dor e o prazer da memória. Sua imagem também aparece no filme, permitindo-nos vê-la como militante fervorosa do movimento negro, argumentando veementemente em prol da descolonização do conhecimento e do sistema universitário brasileiro na Universidade de São Paulo. Também podemos vê-la em casa como pessoa calma e reflexiva, que poeticamente pensa sobre o que significa ser negra no Brasil. A última fonte que nos dá acesso à mente de Beatriz Nascimento são seus textos publicados. As publicações de Nascimento foram diversas. Ela escreveu ensaios sobre várias questões, do racismo no Brasil até as mulheres negras e o amor, e, obviamente, sobre quilombos. Além disso, ela também era uma poetisa. Ao colocar sua biografia em diálogo com as outras fontes disponíveis sobre a vida dela, nós podemos desenvolver uma compreensão multidimensional de quem foi Beatriz Nascimento e o que ela significa para o Brasil.

Beatriz Nascimento nasceu em Aracaju, Sergipe, a 12 de julho de 1942, filha de uma dona de casa e um pedreiro². Aos sete anos, ela migrou com sua família dessa região pobre do Nordeste para o Rio de Janeiro, onde cresceu no subúrbio de Cordovil. Historiadora, concluiu seu bacharelado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) em 1971. Depois de obter seu diploma, tornou-se estagiária no Arquivo Nacional, no Rio de Janeiro, e em seguida se pós-graduou pela Universidade Federal Fluminense (UFF) em 1981. Ao deixar a UFF, iniciou o doutorado em Comunicação pela UFRJ, tendo como orientador o incomparável sociólogo e jornalista Muniz Sodré. Seus estudos foram abruptamente interrompidos em 28 de janeiro de 1995, quando foi assassinada ao defender uma amiga vítima de um parceiro violento.

Ao longo de sua vida adulta, Nascimento desempenhou um papel dinâmico no Movimento Negro, como membro do Movimento Negro Unificado (MNU), participando e auxiliando na organização de várias organizações ativistas de estudantes negros. Ajudou a fundar o Grupo de Trabalho André Rebouças na UFF. Durante seu breve período de vida acadêmica e ativista, incorporou em suas pesquisas uma ampla gama de assuntos, incluindo, mas não se limitando a história, cultura e organização social africanas e afro-brasileiras. No entanto, sua pesquisa mais substantiva foi a respeito da questão que Alex Ratts contundentemente sintetiza como a sua investigação sobre “sistemas sociais alternativos organizados pelos negros – dos quilombos às favelas”³. As seções a seguir apresentam um resumo de seu trabalho sobre quilombos e suas ideias sobre as condições da população negra no Brasil.

Transcendência: quilombo, resistência e o espaço negro

Durante décadas, acadêmicos-ativistas brasileiros negros buscaram inspiração política na história dos quilombos no Brasil. Dois momentos marcam o ápice do movimento conceitual sobre quilombo: o estabelecimento de 20 de novembro, aniversário da execução de Zumbi dos Palmares, como o Dia Nacional da Consciência Negra; e a aprovação do artigo 68 da Constituição de 1988, reconhecendo pela primeira vez os direitos das comunidades remanescentes de quilombos. O artigo 68 abriu um caminho legal para os descendentes de quilombolas exigirem do Estado a garantia de seus direitos a terra e recursos – fruto de uma articulação que consumiu três décadas de debates entre ativistas, historiadores e antropólogos sobre o significado histórico e contemporâneo de quilombo e sua importância cultural para negros brasileiros na atualidade⁴. No entanto, para além dessas vitórias, militantes do movimento negro também têm entendido o quilombo como um indiscutível exemplo da identidade negra brasileira diacrônica e de um modelo viável e exclusivamente afro-brasileiro de organização social, formação de Estado e autodeterminação.

A prática de quilombo – fuga da escravidão, resistência à escravidão e criação de espaços autônomos – ocorreu nas Américas entre os africanos escravizados⁵. Dos cimarrones do Panamá e do Peru, aos palenques de Cuba e aos maroons da Jamaica, os africanos escravizados estabeleceram um padrão e uma prática de fuga e luta em resposta às injustiças da escravidão. Os quilombos foram a manifestação dessa tradição no Brasil, sendo Palmares o mais famoso deles⁶. Fundado no estado de Pernambuco no

século XVI, ele resistiu a ataques portugueses até 16957. No entanto, muitos quilombos eram bem menores e duraram menos tempo que Palmares. De fato, como observa o historiador João Reis, em vários casos, a prática de quilombo foi tão efêmera quanto a fuga periódica por alguns dias longe da cidade e/ou próximo das estradas que levavam às plantations⁸. Com base nessa interpretação, podemos pensar em quilombos não apenas como sociedades independentes de resistência, mas também como lugares de repouso e/ou espaços de fuga, onde os negros podiam retirar-se em busca de renovação espiritual – a exemplo do que ocorre no candomblé e, para encontrar com amigos e familiares, ou simplesmente fazer uma pausa⁹.

Desde pelo menos a década de 1970, o Movimento Negro tem se mostrado fascinado com a história dos quilombos no Brasil. Vera Regina Rodrigues da Silva observa que uma discussão acalorada sobre a história e o significado dos quilombos emergiu no Movimento Negro durante os anos 1970, em parte, por causa do clima político do momento. Situados exatamente no centro da luta contra a ditadura militar, militantes negros organizaram-se de modo incisivo contra o Estado e, ao fazê-lo, apontavam o quilombo como um modelo antiestatal de organização social negra¹⁰. Esse fascínio histórico os levou a identificar os quilombos como um símbolo do Movimento Negro, e as pesquisas e as ideias de Beatriz Nascimento desempenharam um papel fundamental nesse processo. No entanto, o conceito de quilombo que o Movimento Negro adotou não correspondia a uma interpretação estrita da história dos acampamentos de africanos escravizados fugitivos que nós geralmente associamos a Palmares¹¹. Em vez disso, militantes negros desenvolveram um conceito radical negro de quilombo que identificava o termo não apenas a uma prática histórica de fuga da servidão física imposta pela escravidão, mas também como um modo de encontrar refúgio da condição total de escravidão – incluindo o que ia além dos limites temporais da escravidão física, como o racismo e o apagamento da história negra. Essa definição mais ampliada de escravidão nos permite definir quilombos como espaços transtemporais e transespaciais de libertação negra. Juntamente com estudiosos como Abdias do Nascimento e Clovis Moura, Beatriz Nascimento foi uma das pioneiras no desenvolvimento dessa interpretação¹².

Uma questão-chave para a teoria de Beatriz Nascimento sobre quilombo é o conceito de memória¹³. Ela estava profundamente atenta às complexas políticas da história para os negros e às formas pelas quais as histórias dos povos negros foram apagadas em função da tendência de privilegiar arquivos escritos em detrimento dos arquivos orais¹⁴. Em sua avaliação, a memória está no centro de qualquer projeto que aborde o passado negro e sua importância social, histórica e cultural. Beatriz evidencia sua concepção de memória no ensaio, “Kilombo, Memória Comunitária: um Estudo de Caso”, de 1982, por exemplo. Nesse texto, a autora oferece um título alternativo para a sua pesquisa: “a memória ou uma oralidade histórica como instrumento de coesão grupal”¹⁵. A memória não é simplesmente uma ferramenta metodológica para a leitura do passado, mas também uma ferramenta política para unificar o povo negro. Envoltos em memória, realidade e esperança, quilombos são mais do que uma mera base material para a reivindicação de terra; são também espaços de memória cultural que manifestam uma busca espiritual para a humanidade, a agência e a libertação negra.

Genealogicamente, Nascimento identifica os quilombos como conexões territoriais entre a África e o Brasil, especificamente citando a conexão histórica entre Angola e o Reino de Palmares mediante reuniões organizadas entre a corte da rainha Nzinga e o quilombo no século XVII¹⁶. Ela mapeia as rotas de sentido duplo entre a África e o Brasil durante o período colonial, observando os caminhos que o Brasil tomou emprestado de Angola e vice-versa. A palavra quilombo, por exemplo, é a apropriação para o português da palavra banto Kilombo, que significa acampamento de guerra. Ela observa que o termo se refere aos campos de guerreiros de Imbangala na região de Angola, durante a era mercantil portuguesa. Seu mapeamento histórico das rotas entre Angola e Brasil é a base para a sua conceituação de quilombos como “lugares de fuga”.

Sua pesquisa empírica reconhece as realidades geográficas contemporâneas de quilombo (comunidades remanescentes de quilombos) e mapeia as memórias dos descendentes de quilombolas por meio da etnografia e das fontes de arquivos¹⁷. Ela desenvolveu sua investigação mais substantiva em três comunidades remanescentes de quilombos no estado de Minas Gerais em meados de 1970. No entanto, estava convencida de que os quilombos não eram apenas espaços “remanescentes”. De forma bastante assertiva, ela teorizou a “favela” como um espaço de quilombo. Ao conceituar favelas como quilombos, Beatriz Nascimento defende uma noção mais ampla de quilombo, que vai além do conceito de comunidades remanescentes, para sugerir que essas comunidades são territórios negros que a um só tempo representam coletividades políticas, sociais, culturais e ancestrais. Para ela, os quilombos são espaços negros autônomos de libertação definidos por sua continuidade histórica. Ao definir essa continuidade histórica, ela escreve:

Continuidade histórica é um termo ainda mais abstrato do que “sobrevivência” ou “resistência cultural” dos antropólogos. A continuidade seria a vida do homem – e dos homens – continuando aparentemente sem clivagens, embora achatada pelos vários processos e formas de dominação, subordinação, dominância e subserviência¹⁸.

O baile black, a escola de samba, o terreiro, as comunidades rurais dos descendentes de africanos escravizados que escaparam, esses são todos espaços de liberdade potencial para os negros brasileiros contemporâneos, que, como os quilombolas dos períodos colonial e imperial, são definidos por transmigração, fuga e refúgio. Os quilombos seriam territorialidades multilocalizadas de espaço negro.

Nascimento articula sua definição de quilombo como uma expressão de territorialidade que explicitamente conecta a população negra no Brasil à população negra em África e outros lugares da Diáspora Africana. Como ela afirma, quilombo é “recapturar identidade através do conhecimento da terra... como uma pessoa que migrou”¹⁹. No entanto, o conceito de territorialidade não é apenas uma referência ao espaço de terra física. As definições tradicionais de territorialidade a definem como “uma relação primária entre geografia e poder social... o meio pelo qual espaço e sociedade estão inter-relacionados”²⁰. Milton Santos descreve território como “objeto de superposições contínuas ou descontínuas, abrangentes ou localizadas, representativas de épocas, cujos traços tanto podem mostrar-se na atualidade como haver sido já substituídos por novas adições”²¹. À luz da obra de Nascimento sobre quilombos, podemos pensar territorialidade como uma relação entre a subjetividade dos negros, o espaço e o tempo.

Ao discutir a obra da poetiza caribenha Dionne Brand, a geógrafa e feminista afro-canadense Katherine McKittrick argumenta que “a humanidade é sempre geográfica – sangue, ossos, mãos, lábios, pulsos, esta é a sua terra, seu planeta, sua estrada, seu mar”. E acrescenta, “ela me faz lembrar que a terra também é uma pele... uma jovem garota pode legitimamente possuir uma rua, ou uma cidade inteira, ainda que em termos diferentes do que possamos estar acostumados... existe um terreno através do qual diferentes histórias geográficas podem ser contadas”²². As afirmações de McKittrick referem-se explicitamente às geografias alternativas constituídas pelas experiências globais e diaspóricas das mulheres negras. Suas ideias nos levam a considerar as formas pelas quais as vidas imaginativas e materiais das mulheres negras desestabilizam a representação do corpo negro como não geográfico, e lembram que o espaço não é dado, mas produzido. A leitura de McKittrick de Dionne Brand e da relação entre espaço, lugar e subjetividade feminina negra também é útil para uma análise das ideias de Beatriz Nascimento.

No diálogo de Nascimento sobre a territorialidade, a busca de espaço autônomo negro fica em primeiro lugar na corporeidade do sujeito. Para ela, o documento primeiro da transmigração das pessoas negras entre a África e as Américas é o corpo²³. O corpo é também o espaço de memória. Ele simbolicamente estende seus limites, misturando-se com a paisagem. O corpo é a territorialização da memória. É um espaço de realização física. O quilombo é tornar-se humano mediante a transmigração do corpo negro da senzala para o quilombo²⁴. Por exemplo, em “O Conceito de Quilombola e a Resistência Afro-Brasileira”, Nascimento discute o significado sociopolítico do legado do quilombo para os negros no Brasil, e afirma:

o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior

autoafirmação étnica e nacional. O fato de ter existido como brecha no sistema a que os negros estavam moralmente submetidos projeta a esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural²⁵.

Beatriz nos impele a considerar o deslocamento da terra natal não como uma ruptura com a terra, mas como uma continuidade. Baseando-se fortemente na cosmologia do candomblé, ela endossa a crença de que os orixás viajaram com os africanos escravizados através do oceano – tangivelmente enraizando o corpo dos africanos deslocados tanto na antiga quanto na nova terra – de modo que os espíritos dos rios, montanhas, árvores, fogo viajaram conosco pelo Atlântico.

Em Ori, Beatriz Nascimento enfatiza dois conceitos religiosos que ancoram seus pensamentos sobre quilombo: ori, que literalmente significa cabeça, mas que também é um espírito na tradição religiosa afro-brasileira; e possessão/transe. Para Nascimento, é “como se o corpo fosse um documento”²⁶, “a linguagem do transe é a linguagem da memória”²⁷, “a escravidão está presente em nossos corpos, em nosso sangue e nossas veias”²⁸. Ela também observa que “o Quilombo é o núcleo”, o ori. Construir o quilombo para ela é como “colocar a sua cabeça no lugar” ou, espiritualmente, fazer o seu bori – um primeiro rito complexo na iniciação no candomblé dedicado à cabeça, o norte do corpo e da comunidade. Esse conceito de bori, como o próprio conceito de ori, é um princípio fundamental do candomblé. O filme retrata várias vezes religiosos em estado de transe e/ou possessão como um símbolo de um estado de libertação do ser. Estar em transe, receber uma entidade espiritual é quilombo: “Quilombo é um espaço geográfico no qual os seres humanos podem sentir o mar... toda a energia cósmica entra no seu corpo”²⁹. Sua narrativa em Ori desliza para o poético: “O homem negro é aquele que conhece melhor a terra... assim como o povo Dogon. O homem negro, a cor do solo... a terra negra existe. Isso é o que mais tememos perder”³⁰. Para ela, a essência do quilombo é o chão. A terra e seus povos africanos são um só ser. Literalmente, nós somos uma terra e a terra somos nós.

De acordo com Nascimento, “qualquer investigação do quilombo está baseada na questão do poder. Por mais que um sistema social exerça domínio, pode-se criar um sistema diferente dentro dele. E é isso que quilombo é... Cada indivíduo tem o poder [é o poder]. Cada pessoa é o quilombo”³¹. Sua afirmação do legado do quilombo é inseparável da sua afirmação pessoal de humanidade e da sua existência como mulher negra. Assim, na definição de quilombo, Nascimento não só territorializa o conceito, mas também o molda como um processo de tornar-se ou, em outras palavras, um espaço de transcendência.

As ideias de Nascimento sobre a espacialização do corpo negro, tal como essa é definida e redefinida por meio da experiência da espiritualidade transcendental, da diáspora, da transmigração, do enraizamento e da imaginação, motiva-nos a pensar não só sobre a experiência negra como essencialmente geográfica, mas a nos afastarmos da dependência de fixá-lo num espaço específico. Sua convicção acerca do transe como um espaço espiritual, um momento transcendental e ancestral, e uma experiência

enraizada na terra, amplia os nossos limites racionais de possibilidade. Dessa forma, a noção de quilombo nos obriga a considerar as maneiras pelas quais o corpo negro pode exceder fronteiras geográficas / fronteiras de lugar para se tornar algo que desafia tanto o espaço quanto o tempo; permitindo uma conexão entre aqui (Américas) e lá (África) de uma forma que transpõe o corpo em pátria territorial e conexão autóctone com a terra.

O privilégio dado por Beatriz Nascimento ao corpo como um lugar político e o seu engajamento teórico com a política do transe e da espiritualidade colocam-na em diálogo com as discussões feministas negras globais sobre o corpo como espaço político, espaço de autonomia e possibilidade transcendental³². Consequentemente, podemos estabelecer um diálogo entre o seu trabalho e as ideias e observações de mulheres negras de toda a Diáspora Africana, que interrogam: de que forma o corpo se torna a pátria territorial primária para os deslocados povos “afro-atlânticos” nas Américas, e como o espírito pode, então, complicar essa territorialidade por meio de uma transcendência ontológica?

O valor da produção intelectual de Beatriz Nascimento sobre quilombos não está necessariamente em sua precisão historiográfica, mas em sua interpretação filosófica. Como ela escreveu nos anos de 1970 e 1980, grande parte de seu trabalho não apresenta as informações históricas mais precisas sobre os quilombos que os historiadores têm descoberto ao longo das últimas duas décadas. No entanto, ao argumentar que devemos identificar espaços negros contemporâneos, a exemplo das favelas, como quilombos, ela aproxima a prática histórica diversa de quilombo – fuga periódica e condicional por curtos períodos de tempo – do que agora sabemos que caracterizou a maior parte do que ocorreu durante o século XIX. A ideia de que os quilombos são sistemas sociais alternativos e sua afirmação de que a prática de quilombo é possível atualmente nos remetem aos quilombos como possibilidades políticas vivas na cultura afro-brasileira contemporânea.

A condição do negro

Além de seus escritos sobre quilombo, Nascimento também escreveu reflexões gerais sobre a condição social do negro no Brasil, incluindo pensamentos sobre a democracia racial, a discriminação e as formas singulares pelas quais raça, gênero e sexualidade se cruzam para afetar a vida das mulheres negras.

Em “Por uma história do homem negro”, Nascimento mais uma vez questiona a política da história, dessa vez desafiando as abordagens convencionais sobre a história dos negros no Brasil que a limitam a uma sinopse da escravidão ou reduzem a negritude a um tropo etnográfico fragmentário da identidade étnica. Para ela, o tratamento simplista do passado negro no Brasil reflete o racismo embutido na sociedade em geral. Ela diz: “sentimos, nós negros, que a tolerância conosco camufla um profundo preconceito racial, que aflora nas mínimas manifestações, inclusive naquelas que aparentam ter um cunho afetivo”. O racismo brasileiro é onipresente e permeia cada aspecto da experiência social negra, principalmente as sutis relações afetivas entre negros e brancos. Aqui, as reflexões de Nascimento sobre o racismo são também uma dura crítica à

democracia racial. Ela argumenta: “A democracia racial brasileira talvez exista, mas em relação ao negro inexistente”³³. Em outras palavras, o mito das relações raciais harmoniosas no Brasil não reflete as realidades materiais da vida dos negros no Brasil e, portanto, a democracia racial não existe. Nesse sentido, seus pensamentos também ressoam o que está posto em seu artigo “Negro e racismo”, no qual ela intensifica suas críticas ao racismo no Brasil com uma discussão sobre o que significa ser negro:

Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, a prática de ainda não pertencer a uma sociedade na qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo. Ser negro não pode ser resumido a um “estado de espírito”, a “alma branca ou negra”, a aspectos de comportamento que determinados brancos elegeram como sendo de negro e assim adotá-los como seus³⁴.

Ser negro é algo que a sociedade brasileira dominante não pode se apropriar, abrandar ou possuir superficialmente. É a soma da memória histórica e da manifestação da identidade coletiva. Ser negro não é um patrimônio cultural nacional. Pelo contrário, é o legado incontestável de luta que não pode ser contido pelo racismo, nem limitado por folclorismos. Os negros não são vítimas de uma formação sócio-histórica, mas, sim, “participantes desta formação”³⁵. Mais uma vez, ela enfatiza a política de agência e memória negra como um espaço de libertação.

As análises de Nascimento sobre a sociedade brasileira são decididamente interseccionais na sua abordagem, apesar de ela não usar essa categoria teórica em seus textos. A interseccionalidade é uma abordagem metodológica feminista negra para a análise social que considera o fato de que os sistemas de opressão são interligados³⁶. As discussões de Beatriz Nascimento sobre as mulheres negras no mercado de trabalho e as mulheres negras e amor demonstram e refletem essa metodologia. Em “A mulher negra no mercado de trabalho”, ela contundentemente enuncia como os sistemas de dominação de gênero e raça, além da memória histórica, definem as mulheres negras. Ela afirma: “A mulher negra, elemento no qual se cristaliza mais a estrutura de dominação, como negra e como mulher, se vê, deste modo, ocupando os espaços e os papéis que lhe foram atribuídos desde a escravidão”. A mulher negra é a “fornecedora de mão-de-obra em potencial, concorrendo com tráfico negreiro”³⁷.

Como Angela Davis e Claudia Jones, Nascimento observa que as mulheres negras estão presas nos interstícios do heteropatriarcado, do racismo e do capitalismo. Em outras palavras, o lugar da mulher negra na sociedade brasileira é definido por raça, gênero, sexo e classe. Ela argumenta que as condições de escravidão nas Américas não só inscreveram as mulheres negras como trabalhadoras, atribuindo a nós o trabalho extenuante, mas também nos definiu em termos de nossas capacidades reprodutivas. A exploração sexual desempenhou um papel crítico na opressão das mulheres negras durante os períodos colonial e imperial. As formas interligadas de opressão das mulheres negras definidas durante a escravidão continuam a definir as mulheres negras atualmente.

Como sua contemporânea Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento afirma que as mulheres negras têm um lugar social predeterminado na sociedade brasileira que é definido pelo legado da escravidão. Ela escreve: “Se a mulher negra hoje permanece ocupando empregos similares aos que ocupava na sociedade colonial, é tanto devido ao fato de ser uma mulher de raça negra, como por terem sido escravos seus antepassados”³⁸. No entanto, não são apenas as condições de escravidão que definem o lugar das mulheres negras. Afora isso, o racismo na educação e no trabalho também empurram as mulheres negras para a base da pirâmide socioeconômica.

Além de escrever sobre a posição socioeconômica das mulheres negras, Nascimento também aborda as experiências das mulheres negras com o amor. No entanto, suas reflexões não são ponderações românticas sobre afeto. Em vez disso, elas são fortes críticas aos efeitos da discriminação e da estereotipização em termos de raça, gênero e sexo sobre as vidas íntimas das mulheres negras. Especificamente, ela aborda o tema sensível da atração sexual, argumentando que a atração sexual é racializada, além de genderizada, de tal forma que as mulheres negras são consideradas pouco atraentes e carentes de feminilidade. A construção da afetividade, com base em noções europeias de paridade, refere-se explicitamente a uma relação afetiva/prática entre homens e mulheres que atribui certos papéis estereotipados de gênero. É pressuposto que as mulheres sejam femininas de uma forma determinada por um padrão europeu e cumpram certas funções. No entanto, as mulheres negras, pela natureza do legado da escravidão e pela natureza racializada e genderizada do mercado de trabalho, não apenas costumam trabalhar fora de casa, para além de sua esfera doméstica, mas também são o tradicional provedor dos lares negros. Assim, a família negra não segue o modelo patriarcal tradicional da casa nuclear³⁹. As mulheres negras encontram-se frequentemente fora da definição estreita de feminilidade dada pelo padrão criado para as mulheres brancas. Além disso, na tentativa de navegar o sistema socioeconômico, as mulheres negras muitas vezes buscam ascensão social em detrimento do desenvolvimento de relações afetivas. Como resultado, as mulheres negras encontram-se numa sociedade “organicamente calcada no individualismo que tende a massificar e serializar as pessoas, distanciando o discriminado [a mulher negra] das fontes de desejo e prazer”⁴⁰. Esta reflexão dolorosa leva as mulheres negras quase inevitavelmente para a solidão.

A mulher negra radical

A difusão dos pensamentos de Beatriz Nascimento ao longo de gerações, por um lado, tem ajudado a preservar seu legado, por outro, isso nos leva a pensar criticamente sobre o apagamento das contribuições intelectuais negras em nossa memória coletiva. As reflexões deste ensaio contribuem para o legado de Beatriz Nascimento e das lutas das mulheres negras nas Américas ao situar suas contribuições intelectuais e políticas como parte de uma tradição intelectual global e radical das mulheres negras. Embora Beatriz Nascimento não tenha, no meu conhecimento, se definido como feminista, suas práticas de militância e suas contribuições intelectuais a colocam como uma mulher negra radical cuja vida e a obra coadunam com a política do feminismo negro radical transnacional⁴¹.

Por gerações, as mulheres negras de toda a diáspora africana exerceram políticas feministas negras sem necessariamente se identificarem como feministas negras. Essas políticas incluem falar contra o sexismo e a discriminação de gênero, a violência contra a mulher, e articular respostas às formas específicas de opressão vivenciadas por mulheres negras, frutos do cruzamento entre racismo, classismo, sexismo e heterossexismo. Políticas feministas negras radicais que desafiam as tradicionais noções do feminismo enquanto criticam o patriarcado, o racismo e a misoginia antinegra emergem entre mulheres negras nas Américas, onde o legado da escravidão e do colonialismo produziu fendas entre as mulheres negras e o feminismo “tradicional”, que tende a focar nas necessidades e experiências das mulheres brancas.

Em seu artigo “Of Ialodês and Feminists: Reflections on Black Women’s Political Action in Latin America and the Caribbean” [Sobre Ialodês e Feministas: Reflexões sobre a Ação Política das Mulheres Negras na América Latina e no Caribe], Jurema Werneck argumenta que é preciso identificar e honrar as específicas tradições de resistência e organização das mulheres negras, reconhecendo como as mulheres negras se engajaram na luta contra o patriarcado e a misoginia ao longo do tempo, por meio de estratégias de confronto direto e indireto. Especificamente, ela baseia-se na tradição da Ialodê cultivada no candomblé, que ela define, no contexto de sua análise do feminismo negro na América Latina e no Caribe, como algo representativo das mulheres que falam por todos e participam de espaços de poder⁴². A Ialodê não é apenas aquela que se envolve politicamente na defesa de todas as mulheres, mas também a que busca por justiça e transmite axé e energia vital. Seguindo essa teorização, podemos definir o feminismo negro brasileiro como uma práxis histórica e uma política da ancestralidade, união e axé e uma política Ialodê. As contribuições intelectuais de Beatriz Nascimento emergem dessa tradição de ancestralidade, união e axé, e se encaixam dentro desse quadro.

A articulação do feminismo negro brasileiro como a política Ialodê em Jurema Werneck se baseia no trabalho anterior da feminista negra Lélia Gonzalez, cujas intervenções teóricas defendem uma visão transnacional do feminismo negro, que inclui as perspectivas das mulheres negras brasileiras. Gonzalez enfatizou a necessidade de pensar sobre as lutas das mulheres negras em termos diaspóricos, pondo em diálogo experiências nas Américas no âmbito de um feminismo americano hemisférico. O feminismo hemisférico negro de Lélia Gonzalez encoraja-nos a pensar sobre o feminismo negro como uma articulação diaspórica. Consequentemente, devemos recorrer a teorias feministas negras de fora do Brasil, assim como do Brasil, de modo a refletir criticamente sobre as políticas e o legado intelectual de Beatriz Nascimento.

Para delinear o legado intelectual de Beatriz Nascimento, eu gostaria de recorrer ao feminismo negro dos EUA e sugerir que nós a analisássemos como um sujeito feminino radical negro. Inspirada no trabalho político da ativista do movimento negro dos EUA Ella Baker, Joy James argumenta que existem três tipos de políticas feministas negras: reformista, radical e revolucionária⁴³. A política feminista negra reformista diz respeito a aquelas que “aceitam a legitimidade política do Estado corporativo, como

instituição e poder político, mas postulam a necessidade de uma reforma humanista”⁴⁴. A política feminista negra radical são “os feminismos negros que concebem a opressão (feminina e negra) como decorrente da imposição do capitalismo, do neocolonialismo e do Estado corporativo”. Finalmente, os feminismos negros revolucionários são aqueles que “explicitamente desafiam o Estado e a dominação corporativa e critica o status privilegiado das elites burguesas entre a ‘esquerda’: que assim o fazem conectando a teoria política para a transformação radical com atos políticos para abolir Estado corporativo e a dominação da elite”. Nesse esquema, o que distingue o radical do revolucionário é a metodologia. O sujeito radical argumenta veementemente contra os sistemas de opressão atrelados ao sexismo, ao racismo, ao neoliberalismo, ao capitalismo e ao Estado, enquanto o revolucionário busca ativamente dismantelar esses sistemas.

Os pensamentos de Beatriz Nascimento sobre o racismo no Brasil e a crença de que os negros brasileiros (descendentes de africanos escravizados) articulam modelos sociais e políticos alternativos de sobrevivência, ao se envolverem na prática de quilombo, sustentada desde o período da escravidão, são radicais; bem como suas críticas às formas interligadas de opressão que definem a condição de negro na sociedade brasileira. Suas ideias inerentemente desafiam o Estado racial brasileiro por meio da definição de libertação negra em oposição à sociedade em geral e à política convencional. David Theo Goldberg define Estados raciais como aqueles “que são racialmente concebidos, ordenados, administrados e regulados”⁴⁵. Para Goldberg, Estados raciais são aqueles em que a raça se encontra em toda parte, e é paradoxalmente invisível. Onde raça define o que pode ser ou não ser feito, o que pode ou não ser dito, quem pode ir aonde, com qual autoridade e por que. Se reconhecermos que o Brasil é, e tem sido desde o início, um Estado racial, então podemos imaginar o quilombo que Beatriz Nascimento descreve como um espaço que é, por definição, um espaço político negro de libertação em oposição a esta configuração, e, portanto, uma articulação negra radical.

As interpretações de Beatriz Nascimento sobre quilombo e suas reflexões sobre a condição dos negros no Brasil nos permitem conceituar sua vida e contribuições em termos feministas negros. Suas percepções apontam para algo muito mais complexo do que apenas reflexões históricas estritas sobre o passado negro ou simples críticas a respeito da democracia racial brasileira. Em vez disso, ela nos desafia a considerar as maneiras pela quais a subjetividade negra brasileira ultrapassa os limites da discussão sobre direitos étnicos e raciais, numa conversa sobre a humanidade, cosmologias espirituais, migração, territorialidade e pertencimento. A renomada poetiza e romancista Conceição Evaristo escreve em seu poema dedicado a Beatriz Nascimento, “A noite não adormece nos olhos das mulheres”:

A noite não adormece

jamais nos olhos das fêmeas

pois do nosso sangue-mulher

do nosso líquido lembradiço

em cada gota que jorra

um fio invisível e tônico

pacientemente cose a rede de nossa milenar resistência⁴⁶.

Como outras mulheres negras em todo o mundo, incluindo Ella Baker, Angela Davis, Lélia Gonzalez e Claudia Jones, Beatriz Nascimento concebeu a experiência negra não apenas como uma referência para inspiração, mas também como um modelo para a libertação.

Notas

1. Texto original em inglês: "Remembering Beatriz Nascimento: quilombos, memory and black radical imaginings". Tradução: Alyxandra Gomes Nunes.
2. Alex Ratts, *Eu sou atlântica: Sobre uma trajetória de Vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006, p. 27.
3. Idem, op. cit., p. 57.
4. Hoje existem centenas de comunidades quilombolas "remanescentes" que foram oficialmente reconhecidas pelo Estado, e centenas mais que disputam reconhecimento. Está em jogo o direito à terra, o reconhecimento cultural e histórico e a viabilidade de um caminho legal para reparações. No entanto, juntamente com as realidades materiais do debate quilombo, estão também em jogo os riscos emocionais, políticos e filosóficos para ativistas negros que olham para quilombos como fonte de identidade e inspiração. Ver Clóvis Moura, *Quilombos*. São Paulo: Editora Ática, 1987; Idem, *Os Quilombos e a Rebelião Negra*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987; Abdias do Nascimento, "Quilombismo: An African-Brazilian Political Alternative", *Journal of Black Studies*, vol. 11, n. 2, 1980; João José Reis e Flávio dos Santos Gomes, *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
5. Richard Price, *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*. Garden City: Anchor Press, 1973.
6. Flávio dos Santos Gomes, *Palmares: escravidão e liberdade no Atlântico Sul*. São Paulo: Contexto, 2005.
7. Para uma discussão rica e detalhada do quilombo de Palmares, ver Flávio Gomes, *Palmares...* Para uma discussão mais detalhada sobre a tradição quilombo no Brasil, ver, por exemplo, João José Reis e Flávio Gomes, *Liberdade por um fio...* Richard Price fez um extenso trabalho comparativo sobre quilombolas e a tradição de marooning [aquilombamento] pela América. *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas*, de Price, continua a ser uma referência importante para qualquer estudioso deste assunto.

- João José Reis, *Rebelião escrava no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 68.
8. Letras, 2003, p. 68.
 9. Flávio dos Santos Gomes, em *História de Quilombolas*, também oferece uma rica abordagem sobre as várias possibilidades de existência dos e nos quilombos. Ver Flávio dos Santos Gomes, *História de Quilombolas: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
 10. Vera Rodrigues da Silva, "A Gênese do debate e do conceito de quilombo", *Cadernos CERU*, vol. 19, n. 1, 2008.
 11. Flávio Gomes, *Palmares...*
 12. Abdias do Nascimento, "Quilombismo: An African-Brazilian Political Alternative"...; Clóvis Moura, *Quilombos...*
 13. Pierre Nora é mais reconhecido por teorizar sobre a política da história e da memória, reconhecendo que as memórias refletem o que ocorreu, enquanto as histórias refletem a política do que achamos que deve ser lembrado e o que não deve ser lembrado. Ver Pierre Nora, "Between History and Memory: Les Lieux de Memoire", *Representations*, n. 26, 1989, pp. 7-25.
 14. Maria Beatriz Nascimento, "Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso", *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 6, n. 7, 1982, pp. 259-265.
 15. Idem, op. cit., p. 259.
 16. Maria Beatriz Nascimento, "O Conceito de Quilombola e a Resistência Afro-Brasileira", *Afrodíaspóra*, n. 6-7, 1985, pp. 41-49.
 17. Maria Beatriz Nascimento, "O Quilombo do Jabaquara", *Revista de Cultura Vozes*, vol. 73, n. 3, 1979.
 18. Maria Beatriz Nascimento, "Kilombo e memória comunitária um estudo de caso", in Alex Ratts, *Eu sou atlântica...*, p. 110.
 19. "Recapturing identity through knowledge of the land... as a person who has migrated" (Ori – Cabeça, *Consciência Negra*, Direção: Raquel Gerber, Elenco: Beatriz Nascimento e outros, São Paulo: Versátil Filmes, 2008, DVD, 1:01:38).
 20. Robert David Sack, *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge Cambridgeshire/New York: Cambridge University Press, 1986, p. 5.
 21. Milton Santos, *O Brasil: Território e sociedade no início do século XXI*. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 260.
 22. Katherine McKittrick, *Demonic grounds: Black women and the cartographies of struggle*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006, pp. IX-X.

- Alex Ratts, *Eu sou atlântica...*, p. 68.
- 23.
24. Idem, op. cit., p. 66.
25. Maria Beatriz Nascimento, "O Conceito de Quilombola e a Resistência Afro-Brasileira", in Alex Ratts, *Eu sou atlântica...*, p. 125.
26. Ori..., 41:30.
27. Ibidem, 41:55.
28. Ibidem, 42:29.
29. Ibidem, 1:01:38.
30. Ibidem, 1:03:14.
31. Ibidem, 50:30.
32. Katherine McKittrick, *Demonic grounds...*; M. Jacqui Alexander e Chandra Talpade Mohanty, "Cartographies of Knowledge and Power", in Amanda Lock Swarr and Richa Nagar (eds.), *Critical Transnational Feminist Praxis*. Albany: State University of New York Press, 2010.
33. Maria Beatriz Nascimento, "Por uma história do homem negro", in Alex Ratts, *Eu sou atlântica...*, p. 94.
34. Maria Beatriz Nascimento, "Negro e racismo", in Alex Ratts, *Eu sou atlântica...*, p. 99.
35. Idem, op. cit., p. 101.
36. O conceito de interseccionalidade é o princípio fundamental do pensamento feminista negro global. Em 1977, um grupo de mulheres feministas negras radicais de Boston chamado de Combahee River Collective escreveu uma declaração coletiva na qual identificou a necessidade de uma abordagem integrada para a análise social, que levasse em consideração o fato de que os principais sistemas de opressão são interligados. Esse conceito evoluiu para o quadro metodológico feminista negro chamado de interseccionalidade. Combahee River Collective, "The Combahee River Collective Statement", in Barbara Smith (ed.), *Home Girls, A Black Feminist Anthology*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1983.
37. Maria Beatriz Nascimento, "A mulher negra no mercado de trabalho", in Alex Ratts, *Eu sou atlântica...*, pp. 103-104.
38. Idem, op. cit., p. 104.
39. É interessante perceber aqui a sobreposição entre a crítica de interpretações da família negra de Nascimento e a crítica da família negra de E. Franklin Frazier, em que ele argumenta que uma forte estrutura familiar matriarcal negra é a culpa para a disfuncionalidade da família negra. Nascimento, assim como Angela Davis, parece estar

explicitamente argumentando contra esse discurso, apesar de ela não citar esse texto. Ver E. Franklin Frazier, *The Negro Family in the United States*. Chicago: University of Chicago Press, 1939; Angela Y Davis, *Women, race & class*. New York: Vintage Books, 1983.

40. Maria Beatriz Nascimento, "A mulher negra e o amor", in Alex Ratts, *Eu sou atlântica...*, p. 128.
41. Seguindo M. Jacqui Alexander e Chandra Mohanty, "Cartographies of Knowledge and Power", utilizo o termo transnacional (em lugar de internacional) para definir as relações de espaço-poder desiguais que conectam as pessoas por todo o mundo em nossa era neoliberal contemporânea. Em essência, a partir dessa perspectiva, o transnacionalismo reconhece as conexões entre "a política de localização, a espacialidade do poder, e de produção de conhecimento", "a fisicalidade e materialidade do espaço", e as relações, muitas vezes discordantes e irregulares que surgem entre as pessoas de todo o mundo, cujas identidades estão intimamente ligadas entre si. Ver M. Jacqui Alexander e Chandra Mohanty, "Cartographies of Knowledge and Power: Transnational Feminism as Radical Praxis", in Amanda Lock Swarr and Richa Nagar (eds.), *Critical Transnational Feminist Praxis*. Albany: State University of New York Press, 2010, pp. 23-45.
42. Jurema Werneck, "Of Ialodês and Feminists: Reflections on Black Women's Political Action in Latin America and the Caribbean", *Cultural Dynamics*, vol. 19, n.1, 2007, p. 103.
43. Joy James, *Shadowboxing: Representations of Black Feminist Politics*. New York: St. Martin's Press, 1999.
44. Joy James, *Seeking the Beloved Community*. Albany: State University of New York Press, 2013, p. 53.
45. David Theo Goldberg, *The Racial State*. Malden: Blackwell Publishers, 2002, p. 98.
46. Conceição Evaristo, *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008, p. 21.

Capítulo 18

A perspectiva interseccional de Lélia Gonzalez

Flavia Rios e Alex Ratts

Apesar

De travarmos

Grande embate

E nesta arte

Sermos

Para leigos

Segmento anônimo

Apesar

De constituirmos

Uma força

E há quem torça

Para que

do racismo

Não sejamos

Antônimo

Apesar de tudo

Continuaremos

Enfrentando os males

A exemplo

De Lélia Gonzalez

Nosso sinônimo

Néthio Benguela¹

Trajetória, ascensão educacional e experiência de racismo

Lélia de Almeida Gonzalez (1935-1994) nasceu em Belo Horizonte, Minas Gerais e migrou com a extensa família para o Rio de Janeiro, então capital do país, sob a proteção financeira do irmão mais velho, jogador de futebol no Flamengo. Com a ajuda familiar e incentivos financeiros de uma família de classe média branca para quem trabalhava na adolescência, ela tornou-se a única entre os seus irmãos a atingir um elevado grau de escolaridade. Diplomou-se em História, Geografia e Filosofia na Universidade da Guanabara, atual Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Tornou-se professora secundária e posteriormente seguiu a carreira docente de terceiro grau, ocupando cadeiras em importantes estabelecimentos de ensino superior fluminenses, a exemplo da Pontifícia Universidade Católica e Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

Gonzalez experimentou ascensão social via formas expressas de embranquecimento, isto é, realizou um casamento inter-racial, estudou em boas escolas, onde aprendeu os gostos das classes médias e seu estilo de vida. Fez amigos no seio do estrato médio carioca e adotou sua forma de viver e sentir a vida, como o gosto pela bossa nova, a preferência por roupas

e cortes de cabelo à moda “dos anos dourados”, incluindo o alisamento capilar e o uso de perucas. Era uma forte candidata ao ingresso no mundo dos brancos ilustrados – parafraseando Florestan Fernandes –, tendo para isso todos os artifícios econômicos e sociais aprendidos no convívio com seus colegas não-negros.

Defrontada com a recusa e a rejeição ao seu matrimônio com uma pessoa de tez clara e ascendência europeia, sua experiência pessoal com o preconceito e a discriminação pode ser entendida como parte das motivações que a levaram a ingressar na luta política contra o racismo no Brasil. Em que pesem essas dimensões subjetivas para o seu engajamento político, o pensamento de Gonzalez é devedor, sobretudo, da rede de movimentos sociais em que se engajou em meados dos anos de 1970, época em que Lélia Gonzalez iniciou seus primeiros escritos ensaísticos acerca das relações de poder e de opressão do negro e da mulher no Brasil.

O racismo foi, pois, uma experiência que a enegreceu, ou, como ela gostava de dizer acerca das relações raciais em seu país natal: não se nasce negro, torna-se. Para ser fiel aos seus dizeres bem ao jeito brasileiro: “a gente nasce preta, mulata, parda, marrom, roxinha dentre outras, mas tornar-se negra é uma conquista”². Ao parafrasear a sentença de Simone de Beauvoir, uma de suas pensadoras diletas, Gonzalez a um só tempo nos propõe uma versão não essencialista das raças – mostrando a possibilidade de reclassificação social – e revela a dificuldade de se tornar negro(a) em um país que apregoa a democracia entre os grupos raciais, ao mesmo tempo em que propaga o branqueamento social e estabelece lugares sociais com base em atributos adscritos por cor e sexo.

Sua biografia é bem ilustrativa disso. Não raras vezes, Lélia foi confundida com empregada doméstica em sua própria casa. A famosa pergunta, que usou diversas vezes em discursos para plateias feministas, expressa isso: “a patroa está?”. Com este exemplo corriqueiro, ela conseguia explorar os significados sociais, ocupacionais e culturais relativos à naturalização das relações entre classe, raça e gênero, bem como a maneira como essas categorias se articulavam na experiência social da mulher negra. A experiência de ascensão social, longe de ser uma estratégia de superação de racismo é, na verdade, a confrontação cabal de que, no Brasil, a naturalização dos lugares sociais se representa mediante a hierarquização por sexo e raça, defenderia Lélia Gonzalez durante todo seu percurso intelectual. Foi justamente essa postura de desnaturalização que tornou seu discurso e suas práticas irreverentes até mesmo para os círculos políticos mais progressistas que frequentava. Nesse sentido, sua trajetória e seu pensamento têm muito a dizer, tanto sobre nossas ideologias nacionais, com suas formas não tão sutis de racismo, como sobre o pensamento contra-hegemônico que ela ajudou a construir no Brasil do final do século XX.

Com um trânsito fluente entre o movimento negro e o movimento feminista, Gonzalez foi crítica de ambos, mas também antecipou algumas abordagens que posteriormente se denominaram de interseccionais³. Observamos isso quando ela associa o racismo, o sexismo e a exploração capitalista e quando articula as identidades de raça, gênero (este tratado à época como sexo) e classe. Essa talvez seja uma das principais motivações para o crescimento

dos interesses acadêmicos e políticos na produção intelectual de Lélia Gonzalez⁴.

Em linhas gerais, a produção intelectual da autora se deslocou dos ensaios políticos em direção à abordagem cultural, destacando-se seus trabalhos que relacionam as categorias mencionadas. Suas principais contribuições intelectuais foram, por um lado, a crítica radical ao pensamento social brasileiro e à cultura nacional⁵, e, por outro, a construção original de uma categoria transnacional, capaz de abarcar a diáspora negra nas Américas, qual seja: Amefricanidade⁶. Seus escritos são mais bem entendidos à luz da sua trajetória pessoal e profissional, além de seu pertencimento a uma rede ativista formadora de uma intelectualidade negra e feminista no processo de democratização, a qual estava fortemente influenciada pelas mobilizações coletivas nacionais e internacionais que animaram aquele período, culminando na década de ouro dos movimentos sociais brasileiros, entre 1978 e 1988.

Intelectualidade negra na democratização brasileira

No período em foco ampliou-se o campo intelectual brasileiro, a partir do qual floresceram pensadores fortemente enraizados em movimentos sociais e diretamente envolvidos no processo de democratização. As instituições tradicionais de formação e consagração intelectual, tais como as academias de letras e os institutos de ciência, bem como as universidades passaram a coexistir com outra forma de organização, produção e legitimação de conhecimento, desenvolvida na sociedade civil, particularmente nas áreas em que foram gestadas ideias críticas em forte consonância com a práxis política.

Foi assim que emergiram novas expressões de intelectuais orgânicos – para tomar de empréstimo a formulação de Antonio Gramsci⁷ – dos movimentos sociais brasileiros, que com suas lutas alargavam pouco a pouco o restrito espaço público não estatal. Tais mobilizações questionavam o regime de Estado, afirmando-se, muitos deles, como vanguardas “contra-hegemônicas”⁸. O movimento negro, que ganha amplitude nacional naquele período, guarda para si muitas dessas características, até mesmo mantendo uma intelectualidade própria.

Um traço comum a essa intelectualidade negra é a origem em famílias de classes baixas e médias urbanas, a formação acadêmica nas principais instituições de ensino superior, nas quais se envolvem no ambiente político de contestação à Ditadura Militar⁹. Nesses espaços buscam inserir a problemática do negro no Brasil, valendo-se da formação de coletivos políticos e eventos públicos nos quais buscavam debater o problema do colonialismo intelectual e político¹⁰, do preconceito e, sobretudo, da discriminação racial no país¹¹. Trata-se da geração que tomou para si o grande desafio de traduzir as ideias políticas do seu tempo, bem como o sentimento de injustiça social e o desejo de transformação vindos da população negra em geral e de seus grupos articulados, vendo no ativismo as bases para a elaboração de uma crítica radical àquela autoimagem do país, espelhada pelo discurso de harmonia das raças nos trópicos.

No plano doméstico, o consenso normativo que unia os intelectuais negros – tais como Eduardo Oliveira Oliveira (1924-1980), Lélia Gonzalez (1935-1994), Beatriz Nascimento (1942-1995), Hamilton Cardoso (1954-1999), Abdias do Nascimento (1914-2011), Clóvis Moura (1925-2003), Joel Rufino (1941-2015), entre outros – é exatamente a necessidade de desconstrução do mito da democracia racial, seja por meio da denúncia das formas de preconceito e discriminação, seja pela construção de uma identidade coletiva, circunscrita na categoria negro. Nesse sentido, a busca de uma identidade passava pela resignificação da história brasileira, particularmente a experiência dos africanos e sua descendência durante o regime de escravidão, reelaborada não apenas pela retórica da vitimização, pautada pelo sofrimento e a expropriação, mas também pela afirmação de formas e símbolos de resistência à dominação escravista. Assim, eram retomadas figuras importantes para a construção de um repertório político, das quais Zumbi ganha centralidade.

Nesse acerto de contas com a historiografia predominante no país, os intelectuais negros buscaram confrontar e até negar o lugar e o papel da abolição da escravatura no processo de emancipação dos negros. Não só figuras monárquicas foram duramente rejeitadas, a exemplo da Princesa Isabel, como também alguns dos mais ilustres articuladores da campanha abolicionista tiveram seus papéis repensados. Nessa história contestada, lideranças brancas do contexto emancipatório perdem centralidade para as formas de organização e lutas políticas de negros e libertos. Nesse sentido, o republicanismo de José do Patrocínio, bem como as diversas investidas judiciais de Luiz Gama em defesa da liberdade negra passaram a ser temas recorrentes no discurso da intelectualidade negra dos anos 1970 e 1980. As lutas dos escravizados e as ações rebeldes e não institucionais passam a ganhar mais proeminência, contrastadas às formas organizativas no interior do sistema político, a exemplo das obras de estudiosos como Clóvis Moura (1981) e Décio Freitas (1978), referências importantes para essa geração, particularmente no que toca o modo como pensam a agência escrava e suas formas de resistência armada no período escravista¹². Desse arsenal simbólico, coube aos ativistas e intelectuais selecionar e resignificar representantes legítimos da causa negra. São, pois, esses símbolos que marcam a nova guinada política negra durante o processo de redemocratização do Brasil¹³.

Situada nesse espectro político, a trajetória intelectual de Lélia Gonzalez espelha nuances dessa crítica social que valem a pena ser trabalhadas em contraste com os interlocutores explícitos e implícitos na conversa conflituosa travada naquele período. Uma figura emblemática na produção dessa autora é a Mulher Negra. A necessidade imperiosa de reavaliar o papel das mulheres negras no processo de formação nacional brasileira é flagrante nos seus escritos. Cabe destacar a figura da mãe preta, imagem ambivalente em diferentes momentos da história política¹⁴, que assume contornos significativos nos textos e reflexões da autora:

Ao nosso ver, a “Mãe Preta” e o “Pai João”, com suas estórias, criaram uma espécie de romance familiar que teve papel importante na formação dos valores e crenças do povo, o nosso volksgeist. Consciente ou não, passaram para o brasileiro “branco” as categorias das culturas africanas de que eram

representantes. Mais precisamente coube a mãe preta, sujeito do suposto-saber, a africanização do português falado no Brasil (o pretuguês como dizem os africanos lusófonos) e, conseqüentemente, a própria africanização da cultura brasileira¹⁵.

Localizadas no seio de um pensamento que quer compreender e ao mesmo tempo transformar a realidade, poder-se-ia sugerir uma verdadeira revolução silenciosa metaforicamente apresentada por Gonzalez: o subalterno como sujeito que promovia alterações na linguagem e na cultura daquilo que veio a se chamar Brasil. Para Gonzalez, não há o lugar de simples vítima para esse grupo social. Uma compreensão poderia ser extraída: a grande transformação poderia ser feita no âmbito cultural. Em artigo escrito para a Folha de São Paulo, ela também fez menção a esse ponto, explicitando sua perspectiva em relação à figura da mãe de leite no período escravista:

De acordo com opiniões meio apressadas, a mãe preta representaria o tipo acabado da negra acomodada, que passivamente aceitou a escravidão e a ela respondeu de maneira mais cristã, oferecendo a face ao inimigo. Acho que não dá para aceitar isso como verdadeiro. Sobretudo quando se leva em conta que sua vida foi levada com muita dor e humilhação. E é justamente por isso que não se pode desconsiderar que a mãe preta desenvolveu suas formas de resistência¹⁶.

Crítica às heranças escravistas ainda persistentes nas estruturas sociais e culturais brasileiras, Lélia Gonzalez se recusa a pensar que as mulheres negras se restringiram à acomodação social durante o período colonial e imperial. Embora tenham sido figuras altamente oprimidas pelas estruturas sociais, as margens para agenciar formas de interpretação da realidade foram usadas, de tal modo que a posição social dessa mulher foi fundamental para a transmissão de significados culturais não dominantes. O mesmo potencial de resistir no fazer do cotidiano era visto pela autora, na atualidade, em mulheres anônimas, donas de casas, trabalhadoras manuais, com baixa escolaridade, alicerces da pirâmide social do Brasil. Por se tratar de contexto de grande mobilização social, coube a intelectuais, como Lélia Gonzalez, a difícil tarefa de compreender as possibilidades de ação e o papel social das mulheres negras no curso transformador da história. Longe de pensá-las no eixo da alienação ou da acomodação, ela preferia ver nessas mulheres possibilidades silenciosas de transformação histórica, apreendidas aqui pela lógica do cotidiano.

No vão entre esse emaranhado de ideias e a ação coletiva surge um pensamento político comprometido com a práxis. Até mesmo porque, como já disse Faoro (1997), “o pensamento político é uma atividade: a atividade é território da prática”¹⁷. Não sendo propriamente ideologia, filosofia ou ciência política, o pensamento político se constitui pelo intervalo entre o ser e o dever ser. É nessa chave interpretativa que se encontram os intelectuais do movimento negro. O perfil dessa intelectualidade se fez expressar à luz do que bell hooks sugeriu: “o trabalho intelectual é uma parte necessária na luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes”¹⁸. Esses intelectuais são

autores de numerosos trabalhos feitos, geralmente, em forma de ensaios. Trata-se de um conjunto de escritos encontrados na imprensa dos movimentos sociais (a exemplo de *Mulherio*¹⁹ e *Jornal do MNU*) e das organizações partidárias, além das revistas de ciências humanas, dirigidas por grupos de esquerda, que apostaram nestes grupos como instrumento que permitiria a formação de uma cultura democrática (casos de *Versus*, *Teoria e Debate*, *Lua Nova*).

É nesse sentido que a trajetória de Lélia Gonzalez é marcada pela inserção em movimentos sociais e populares contestatórios ao regime autoritário. Ademais, a relativa estabilidade profissional, financeira e, especialmente, a sua bagagem educacional pesaram a seu favor e da posição social que ela ocuparia no ativismo. Soma-se a isso o fato de ela ter pelo menos uma década a mais de idade que a maior parte dos militantes que se engajaram nos primórdios da luta negra contemporânea. Intimados a fundamentar uma identidade para o movimento social, ela e sua geração de ativismo tiveram que apresentar uma definição identitária que simultaneamente rebatesse as críticas externas ao movimento e apaziguasse as idiosincrasias de algumas práticas e discursos dos militantes. Na formulação de Gonzalez: “O nosso movimento não é um movimento epidérmico; o nosso movimento é um movimento político”²⁰.

Os círculos nos quais Lélia Gonzalez esteve presente levaram-na a pensar em processos amplos e decisórios de nosso país, como o estabelecimento da democracia e o desenvolvimento do capitalismo. Conclamava todos os negros a um espírito de solidariedade e fraternidade a fim de promover uma luta contra processos de opressão, como o imperialismo e o colonialismo, este último pelo advento do racismo. Em sua concepção, o processo democrático em curso ainda guardava lugar para a utopia: caso a democracia se efetivasse, certamente haveria igualdade entre negros e brancos; em suas palavras: “Irmãos negros, lutemos para transformar efetivamente este país numa sociedade igualitária, numa efetiva democracia, porque no dia que esse país for uma democracia, lógico que ele será uma democracia racial”²¹.

Lélia Gonzalez engajou-se no movimento negro, na formação de seus quadros, de suas organizações e da produção de discursos contestatórios ao nacionalismo brasileiro. Do mesmo modo, o fez no movimento de mulheres, atuando na formação de coletivos femininos negros em morros cariocas, a exemplo dos movimentos de mulheres de áreas populares, das favelas, nos quais se via a frequente presença de Benedita da Silva²², participando de eventos do movimento feminista, de estrato médio e com formação acadêmica. Mariza Correia, ao apresentar uma reflexão sobre a experiência do feminismo no eixo Rio-São Paulo, fala de “uma cegueira estrutural na sociedade brasileira” para pensar a questão racial²³. Somente com a recepção da produção intelectual do feminismo negro norte-americano²⁴ e com a inserção dela nesses círculos intelectuais e ativistas, o tema da raça pôde ser problematizado.

Raça, sexo e classe: o pensamento interseccional de Lélia Gonzalez

A relação entre raça e classe tem certa tradição no interior das interpretações sociológicas realizadas no Brasil²⁵. Mas é dos estudos de relações raciais do chamado Projeto Unesco²⁶ e, sobretudo, da escola sociológica paulista, que Lélia Gonzalez e sua geração se nutrem para suas reflexões sobre a articulação dessas duas categorias sociais, especialmente do livro *A integração do negro na sociedade de classes*, de Florestan Fernandes²⁷. Esta obra teve imenso impacto sobre a intelectualidade negra da redemocratização, a exemplo da própria militância política de Florestan, que esteve muito próximo das lideranças negras durante a formação do Partido dos Trabalhadores, como durante a mobilização social pela constituinte e pelo centenário da abolição contestada²⁸.

Da mencionada obra de Fernandes, Gonzalez rejeitou todas as interpretações funcionalistas sobre a população negra no processo de transição para a sociedade de mercado. Em contrapartida, ela se interessava tanto pela ideia de que a democracia racial era um mito autoritário da sociedade brasileira quanto pela constatação do autor de que os negros no Brasil foram absorvidos precariamente na sociedade de classes, isto é, em suas franjas, às margens do sistema capitalista. Embora Florestan Fernandes, quando escreveu sua tese, estivesse se referindo ao início da modernização brasileira, estabelecendo São Paulo como o centro irradiador do capitalismo no país, Gonzalez reflete sobre período posterior – o contexto de transição democrática – fortemente influenciada pelo ambiente de crise econômica, em que o modelo desenvolvimentista militar entrava em falência.

Na década de 1980, havia uma grande mobilização para a redemocratização do país, indicando transformações no regime político. No plano econômico, havia grande frustração social, alimentada pela inflação galopante, pelas altas taxas de desemprego, forte informalização do mercado de trabalho, aumento da violência e crescente precarização das condições de moradia. Era nessa conjuntura econômica que Lélia Gonzalez via a situação da população negra, particularmente o segmento feminino.

Outra influência vinha do sociólogo argentino Carlos Hasenbalg, com sua tese sobre *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*²⁹. Essas perspectivas estruturalistas, sejam as vindas de Fernandes ou as de Hasenbalg, auxiliaram Gonzalez a pensar o lugar social e simbólico do negro na estrutura social brasileira. Assim ela expressa o seu entendimento acerca da articulação entre o fenômeno do racismo e as transformações da sociedade capitalista, particularmente quanto aos processos discriminatórios na conformação das classes no Brasil:

Nesse momento, poder-se-ia colocar a questão típica do economicismo: tanto brancos quanto negros pobres sofrem os efeitos da exploração capitalista. Mas na verdade, a opressão racial faz-nos constatar que mesmo os brancos sem propriedade dos meios de produção são beneficiários do seu exercício. Claro está que, enquanto o capitalista branco se beneficia diretamente da exploração ou superexploração do negro, a maioria dos brancos recebe seus dividendos do racismo a partir de sua vantagem competitiva no preenchimento das posições que, na estrutura de classes, implicam nas recompensas materiais e simbólicas mais desejadas. Isso significa, em outros termos, que se pessoas possuidoras dos mesmos recursos (origem de

classe e educação, por exemplo), excetuando sua filiação racial, entram no campo da competição, o resultado desta última será desfavorável aos não-brancos³⁰.

Lélia Gonzalez entendia o racismo como uma construção ideológica, tomando de empréstado a interpretação de Althusser, para quem a ideologia seria uma forma de “representação da realidade necessariamente falseada”³¹. Como discurso ideológico, o racismo era absolutamente eficiente, não sendo restrito à classe dominante, mas também às classes dominadas. O ponto central na argumentação dela não era convencer os marxistas acerca da exploração do negro pelo sistema capitalista, mas dar inteligibilidade para a diferenciação no processo de recrutamento e alocação de pessoas em postos de trabalho.

Essa realidade se tornava mais aguda quando se tratava da mulher negra, que é o tema sobre o qual a autora se debruçará durante quase toda sua vida intelectual. Não seria despropositado afirmar que Lélia Gonzalez fez a recepção do feminismo no movimento negro, ao mesmo tempo em que no interior do movimento de mulheres insere o tema das relações raciais, atentando para o caso da subordinação das mulheres negras na representação cultural, social e na força de trabalho. Nesse sentido, Gonzalez se vale dos estudos monográficos do final da década de 1970 que retratavam os estereótipos femininos negros no repertório literário brasileiro³², os estudos de desigualdades realizados no Rio de Janeiro, além da nascente produção sociológica sobre a condição da mulher e sua inserção no sistema de classes³³.

De fato, a autora figura como uma das antecessoras do conceito de interseccionalidade como uma questão teórica e política. Podemos dizer que Lélia Gonzalez trabalhava esta proposição em três planos: entre as categorias de análise (raça, sexo e classe, entre outras), os fenômenos sociais de opressão e discriminação (racismo, sexismo e segregação, entre outros) e na articulação entre movimentos sociais (negro, feminista e homossexual, por exemplo).

Lélia Gonzalez esteve à frente da reorganização da luta política antirracista ainda na ditadura militar (1964-1985), particularmente da formação do Movimento Negro Unificado (MNU), sobretudo em São Paulo, no Rio de Janeiro e na Bahia, que tem como marco o ano de 1978. Alguns anos antes, ela participara de reuniões no Rio de Janeiro e ministrara um curso sobre Cultura Negra no Brasil, na Escola de Artes Visuais no Parque Lage.

A partir dessa época, ela passa a escrever artigos em periódicos negros, feministas e homossexuais, sobre o tema da mulher negra, fazendo correlações profícuas entre raça, sexo e classe. Na leitura dos ensaios ou artigos de opinião, fica evidente a ampliação, o aprofundamento e a persistência de Lélia Gonzalez em imbricar e delinear esses temas em conjunto, preservando as suas dinâmicas próprias. De um lado, como dissemos, a autora parte de uma leitura marxista da sociedade dirigindo-se para um público identificado com esta vertente, seja o que está nos quadros do movimento negro e de mulheres, seja o que compõe outros segmentos da denominada esquerda política. Neste sentido, ela aponta: “Ora, na medida

em que existe uma divisão racial e sexual do trabalho, não é difícil concluir sobre o processo de tríplice discriminação sofrido pela mulher negra (enquanto raça, classe e sexo), assim como seu lugar na força de trabalho”³⁴.

De outro lado, a intelectual ativista busca escrever para públicos mais amplos, como o fez nos jornais *Mulherio* e *Lampião da Esquina*, vinculados respectivamente aos movimentos feminista e homossexual. Em um dos artigos publicados no primeiro periódico referido, ela traz a mesma ideia da tríplice discriminação que atinge as mulheres negras:

a gente constata que, em virtude dos mecanismos da discriminação racial, a trabalhadora negra trabalha mais e ganha menos que a trabalhadora branca que, por sua vez, também é discriminada enquanto mulher. [...] Por essas e outras é que a mulher negra permanece como o setor mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, uma vez que sofre uma tríplice discriminação (social, racial e sexual)³⁵.

Nesses escritos para a imprensa negra ou feminista, destacamos a preocupação de Lélia em apontar para o fato de que o feminismo deveria atentar para as múltiplas formas de opressão da mulher, entre elas, a de raça e a de classe social. Na opinião de Gonzalez, o feminismo no Brasil era formado por mulheres brancas e de classe média que pregavam a emancipação e a inserção feminina no mercado de trabalho, contudo não atentavam para a situação das mulheres negras e pobres, exemplificada nos baixíssimos salários para as trabalhadoras negras domésticas, estas sem qualquer seguridade social e nem sequer contempladas nas garantias da legislação trabalhista brasileira. Além disso, a autora observava no discurso feminista a não correlação entre a condição social de exploração do trabalho doméstico e a exploração sexual da mulher negra. A autora expressa sua relação tensa com o feminismo:

A exploração da mulher negra enquanto objeto sexual é algo que está muito além do que pensam ou dizem os movimentos feministas brasileiros, geralmente liderados por mulheres da classe média branca. Por exemplo, ainda existem “senhoras” que procuram contratar negras jovens belas para trabalharem em suas casas como domésticas; mas o objetivo principal é o de que seus jovens filhos possam iniciar-se sexualmente com elas³⁶.

É nesse sentido que a articulação entre raça, classe e gênero está no centro do pensamento de Lélia Gonzalez. Um passo interessante para saber o modo pelo qual ela trabalhava essas categorias e identificar o que há de novo em suas reflexões é conhecer um pouco mais sobre a tradição intelectual à qual ela se voltava para tratar da temática da raça e classe, de um lado, e observar a forma como ela relacionava essa tradição com as abordagens feministas que colocavam a questão da dominação e da exploração sexual no centro de suas análises. Em outras palavras, o desafio dela foi o de articular duas linhagens distintas do pensamento social, o de raça e classe com o de sexo e classe. É nessa correlação analítica que Lélia Gonzalez consegue antecipar no Brasil a recepção do que viria a ser chamado, uma década depois, de abordagem interseccional.

Nos seus escritos encontramos inúmeras referências às mulheres negras de várias classes sociais e de distintas áreas geográficas, seja o morro, a favela, o subúrbio ou os espaços de ascensão social. Notamos a necessidade que a autora tem de inserir esta discussão na pauta acadêmica e política dos círculos em que frequentava. À semelhança de outras autoras negras que lhe são contemporâneas, a pesquisadora traz para o centro de suas reflexões a questão da imagem e do corpo feminino negro. Em determinados momentos, ela se centra no tema da “boa aparência”, exigida explicitamente nos anos 1970 e 1980 em inúmeras solicitações de trabalho.

Dedicada a refletir acerca de estereótipos, a autora traz uma argumentação a respeito das imagens que fixam as mulheres em determinados lugares sociais, com foco no período mencionado, mas que, devidamente contextualizadas, podem ser abordadas em outras situações, como as figuras da “mulata” e da “doméstica”:

constatamos que o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama. E, pelo visto, não é por acaso que, no [dicionário] Aurélio, a outra função da mucama está entre parênteses. Deve ser ocultada, recalcada, tirada de cena. Mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência perturbadora. E o momento privilegiado em que sua presença se torna manifesta é justamente o da exaltação mítica da mulata nesse entre parênteses que é o carnaval³⁷.

Precisamente neste artigo, mas igualmente em outros trabalhos, Lélia Gonzalez traz a dimensão espacial das relações raciais, de gênero e sociais. Podemos apreender que a “mulata” seria no espaço público uma expressão correspondente à que é atribuída à doméstica no âmbito privado. Não nos parece que Gonzalez queira afirmar que não houve alterações neste quadro desde o período escravista. O que identificamos é que ela reconhece aspectos remotos que são retomados e se atualizam para manter o corpo negro feminino como alvo de imagens públicas fixas, repetitivas, quase sempre de inferiorização, negativas. Mais de uma vez, a própria autora aponta que passa por cenas similares. Nos textos de Lélia Gonzalez, há a análise combinada com a exposição de problemas prementes e permeada por um discurso de profunda solidariedade com as mulheres negras das classes trabalhadoras. Ela também participa da formação de grupos específicos, a exemplo do Nzinga – Coletivo de Mulheres Negras.

Entre as imagens e a situação social, a mulher negra é discutida por ela em espaços “habituais” e nos locais de ausência ou discriminação. Notamos nos ensaios e artigos uma visão contextual que amplia a observação para os aspectos da subjetividade e da vida em família:

Enquanto seu homem é objeto da perseguição, repressão e violência policiais (para o cidadão negro brasileiro, desemprego é sinônimo de vadiagem; é assim que pensa e age a polícia brasileira), ela se volta para a prestação de serviços domésticos junto às famílias das classes média e alta da formação social brasileira³⁸.

Tendo em mente que, desde os anos 1970, o movimento negro indica que há um problema visível no tratamento do Estado para com a população negra, pois que é diferenciado e desigual, Lélia Gonzalez distingue os efeitos disso

para cada um dos sexos, destacando a ação intimidadora e violenta da polícia para com os homens negros. Devemos ressaltar que seu pensamento, em grande parte, pode ser relido com atualidade, em tempos de denúncias e análises acerca do alto índice de homicídios de jovens negros em áreas urbanas, particularmente as metropolitanas. Ademais, é importante salientar a pertinência do argumento da autora ao atentar para experiências diferenciadas de racismo por sexo. As mulheres negras vivenciam um tipo de experiência, por conta de sua condição de gênero na representação nacional e na forma como se inserem no mercado de trabalho. Por sua vez, o homem negro é apreendido por outras lógicas de controle e dominação social, que envolve a violenta repressão policial e o extermínio físico.

Percursos na diáspora: o pensamento em movimento de Lélia Gonzalez

A primeira fase do pensamento de Lélia Gonzalez é tributária do grande empreendimento com que o movimento negro desafiou seus intelectuais, qual seja: desfazer-se das narrativas hegemônicas sobre as relações raciais no Brasil e restabelecer o negro discursivamente como um sujeito político na história do país.

Dos anos que vão de 1978 a 1988, Gonzalez possui um forte engajamento político no interior de organizações do movimento negro, particularmente o carioca. Esse foi um período em que os intelectuais negros mais proeminentes eram recrutados para o processo formativo do movimento no âmbito nacional. O desafio daquele contexto era nacionalizar o discurso do movimento social e estabelecer uma crítica que tivesse respaldo em todas as regiões do território brasileiro.

Por conta disso, os temas e abordagens de Gonzalez são quase sempre circunscritos ao âmbito nacional. Há que se notar que os autores mobilizados por ela, bem como a tradição dos estudos de relações raciais centravam na compreensão do padrão das relações entre negros e brancos no Brasil. Somente a partir de meados da década de 1980, Lélia passou a investir em reflexões para além das fronteiras nacionais, bastante despida do arsenal marxista de interpretação da realidade e interessada em construir uma categoria política transacional, comportando os negros da diáspora e os povos originários das Américas: a Amefricanidade.

Como salientou Luiza Bairros, o conceito de Amefricanidade, apesar de estar em franco diálogo com o pan-africanismo, diferencia-se deste porque se trata de “uma unidade que, sem apagar as matrizes africanas, reconhece a experiência fora da África como central”³⁹. Assim Lélia Gonzalez imprime maior densidade à sua negritude e ao seu feminismo com um horizonte transnacional, além de formular a categoria político-cultural que se aproxima mais das discussões contemporâneas acerca da Diáspora que do Pan-Africanismo. Ademais, Gonzalez adverte que esse conceito rebate concepções imperialistas norte-americanas. Para ela, amefricanidade é conceito que recoloca as identidades negras e indígenas de todo o continente americano. Assim, o termo assumiria contornos geográficos, políticos, antropológicos e históricos, na medida em que incorporaria culturas de resistência em diferentes partes das Américas, oferecendo-lhes um significado coletivo e comum. Nos termos da autora:

As implicações políticas culturais da categoria de Amefricanidade (Amefricanity) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (SUL, Central e Insular)⁴⁰.

Nessa nova categoria, Lélia Gonzalez incorporava todo o aprendizado que teve nas leituras e nas viagens pela América Latina, Caribe e África – com a riqueza de imagens de resistência das lutas negras nas Américas –, bem como a mobilização contemporânea das mulheres negras e indígenas de nosso continente. É nesse sentido que ela propôs um feminismo transnacional, portanto, “afrolatinoamericano”. Isto é, uma proposta que buscava a aproximação das diversas contribuições culturais e políticas das mulheres de ascendência indígena e africana nas práticas e no pensamento feminista de matriz ocidental, ao mesmo tempo em que defendia a autonomia das organizações de mulheres populares, negras e indígenas. Gonzalez acreditava que ninguém era melhor do que essas mulheres para vocalizar seus próprios interesses e suas formas de simbolizar o mundo social.

Como dissemos, ela dialoga e se diferencia, em relação à parte significativa da intelectualidade brasileira de sua época, pela determinação em articular raça e classe nos seus discursos, artigos e ensaios, com uma abordagem própria, agregando a questão sexual, com foco na mulher negra, na sua condição social, nas imagens, na subjetividade, incluindo, por vezes, seu percurso pessoal como exemplo. Neste sentido, à semelhança de outras intelectuais ativistas negras brasileiras e estadunidenses, ela pode ser considerada uma das matrizes para a ideia de interseccionalidade, antes de o termo ter sido cunhado.

É com essa contribuição intelectual que Lélia Gonzalez, mulher, negra, brasileira, amefricana, oriunda das classes populares, acadêmica e militante, se torna referência obrigatória para a produção acadêmica e para as lutas negra e feminista no Brasil e nas Américas.

Notas

1. Pseudônimo de Nelson Inocêncio. Poema inscrito no cartaz em homenagem a Lélia Gonzalez feita pelo Movimento Negro Unificado, seção do Distrito Federal, em 1994, por ocasião de sua morte.
2. Ver: Lélia Gonzalez, “A importância da organização da mulher negra no processo de transformação social”. *Raça e Classe*, ano 2, n. 5, nov./dez. 1988, p. 2.
3. Desde a virada do século XXI, o conceito de interseccionalidade tem sido colocado no centro dos estudos feministas e das políticas públicas para as mulheres, a partir de várias abordagens, tendo como referência particular um artigo de Kimberlé Crenshaw que aponta a inter-relação entre “eixos de opressão”. No entanto, Cardoso indica que autoras negras brasileiras trabalham com este princípio desde os anos 1980. As reflexões de Lélia Gonzalez têm sido evocadas neste campo (Cláudia

Pons Cardoso, *Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras*, Tese de doutorado em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo. Salvador: UFBA, 2012) Sobre o conceito de interseccionalidade, ver Kimberlé Crenshaw, "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero", *Revista de Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, 2002, pp. 171-188.

4. Os principais estudos e reflexões sobre o pensamento e trajetória de Lélia Gonzalez são: Luiza Bairros, "Lembrando Lélia Gonzalez (1935-1994)", *Revista Afro-Ásia*, n. 23, 2000, pp. 347-368; Raquel Barreto, *Enegrecendo o feminismo ou feminizando a raça: narrativas de libertação em Ângela Davis e Lélia Gonzalez*. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2005; Elizabeth Viana, *Relações raciais, gênero e movimentos sociais: o pensamento de Lélia Gonzalez (1970-1990)*. Dissertação de Mestrado em História. Rio de Janeiro: UFRJ, 2006; Raquel de Andrade Barreto, "Aquela 'neguinha' atrevida: Lélia Gonzalez e o movimento negro brasileiro, in Jorge Ferreira e Daniel Aarão Reis (orgs.), *Revolução e democracia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, pp. 453-478; Alex Ratts, "Encruzilhadas por todo percurso: individualidade e coletividade no movimento negro de base acadêmica", in Amauri M. Pereira e Joselina Silva (orgs.), *Movimento negro brasileiro: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil*. Belo Horizonte: Nandyala, 2009, pp. 81-108; Alex Ratts e Flavia Rios, *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro/Summus, 2010; Cardoso, *Outras falas*, op. cit.
5. Lélia Gonzalez, "Racismo e sexismo na cultura brasileira", *Ciências Sociais Hoje*, n. 2, ANPOCS, 1983, pp. 223-244.
6. Lélia Gonzalez, "Por un feminismo afrolatinoamericano", *Revista Isis International*, vol. IX, junio, 1988, pp. 133-141; Lélia Gonzalez, "A categoria político-cultural de amefricanidade", *Tempo Brasileiro*, n. 92-93, jan.-jun. 1988, pp. 69-82.
7. Antonio Gramsci, *Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
8. Michael Hanchard, *Orfeu negro e o poder: movimento negro no Rio e São Paulo (1945-1988)*. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2001.
9. Flavia Rios, "O protesto negro contemporâneo", *Lua Nova*, n. 85, São Paulo, 2012, pp. 13-40.
10. A leitura anticolonial mais influente para essa geração vem de Frantz Fanon, especialmente *Pele negra, máscaras brancas* (1952) e *Os condenados da Terra* (1961). Ver: Frantz Fanon, *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008; Frantz Fanon, *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005. Para mais detalhes sobre a recepção de Fanon no Brasil, ver Antônio Sérgio A. Guimarães, "A recepção de Fanon no Brasil e a Identidade Negra", *Novos Estudos CEBRAP*, n. 81, jul. 2008, pp. 99-114. Além de Fanon, outra influência intelectual importante para essa geração é Amílcar Cabral, referência

obrigatória de intelectuais negros que acompanhavam os processos revolucionários dos países africanos. Informações mais detalhadas sobre a relevância dos escritores e revolucionários africanos e a mobilização brasileira anticolonialista, ver: José Francisco Santos, Movimento Afro-Brasileiro pró-libertação de Angola (MABLA). Dissertação de mestrado em História. São Paulo: PUC, 2010; e Thereza Santos, Malunga Thereza Santos. São Carlos: EDUFSCar, 2008.

11. Para citar alguns exemplos dessas experiências: o coletivo negro da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a quinzena do Negro na Universidade de São Paulo ou o Grupo de Trabalho André Rebouças, da Universidade Federal Fluminense. Ver: Verena Alberti e Amilcar A. Pereira, Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas/CPDOC-FGV, 2007, p. 165; e Alex Ratts, Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2007.
12. Cabe notar que a historiografia brasileira sobre a escravidão passava por grandes transformações nesse período, alterando significativamente o olhar sobre as ações de escravizados e libertos; para mais detalhes ver Stuart Schwartz, A historiografia recente da escravidão brasileira, in Stuart Schwartz, Escravos, roceiros e rebeldes. Bauru: Edusc, 2001, pp. 21-88. As referências da intelectualidade negra sobre a mobilização social no período escravista eram: Clóvis Moura, Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981; e Décio Freitas, Palmares: a guerra dos escravos. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.
13. Flavia Rios, Mobilização negra na Constituinte, Seminário de Sociologia, História e Política na Universidade de São Paulo, São Paulo, USP, 2013 (mimeo).
14. Uma análise da forma pela qual a mãe preta se tornou um símbolo importante na tradição do pensamento e do ativismo negro brasileiro encontra-se em Micol Siegel, “Mães Pretas, filhos cidadãos”, in Olívia M. G. Cunha, e Flávio dos Santos Gomes (orgs.), Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2007, pp 315-376. Há que se notar que, embora Lélia Gonzalez dialogue diretamente com essa tradição, o sentido que ela atribui a essa figura é completamente particular, especialmente no que tange à atualização estrutural dessa figura nas formas contemporâneas de dominação no Brasil.
15. Lélia Gonzalez, “A mulher negra na sociedade brasileira”, in Madel Luz (org.), O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro, Graal, 1982, p. 94.
16. Ver Folha de São Paulo, 22 nov. 1981 p. 4.
17. Raymundo Faoro, “Existe um pensamento político brasileiro?”, Estudos Avançados, vol. 1, n. 1, São Paulo, out.-dez. 1987, p. 40.

- bell hooks, "Intelectuais Negras", Estudos Feministas, vol. 3, n. 2, 1995, p. 466.
18. Florianópolis, 1995, p. 466.
19. Para acessar a coleção digital Mulherio, ver: <http://www.fcc.org.br/conteudos/especiais/mulherio/>
20. Lélia Gonzalez, "Dois Negros Libertários", in E. Larkin Nascimento (org.). Dois negros libertários: Luiz Gama e Abdias Nascimento. Rio de Janeiro: Ipeafro, p. 43.
21. Idem, op. cit., p. 45.
22. Note-se que nesse período Benedita da Silva era vereadora no Rio de Janeiro pelo Partido dos Trabalhadores, entre 1983-1986; logo depois se elegeu deputada constituinte. Durante essa década, é notória a relação entre Benedita e Lélia Gonzalez, particularmente o trânsito político delas nos movimentos sociais, partidos políticos, parlamento e conselhos participativos.
23. Mariza Correia, "Do feminismo aos estudos de gênero no Brasil: um exemplo pessoal", Cadernos Pagu, n. 16, Campinas, 2001, pp. 13-30.
24. Das principais autoras negras norte-americanas, podemos destacar Toni Morrison, Alice Walker, Angela Davis, entre outras.
25. Antonio Sérgio Guimarães, Racismo e anti-racismo no Brasil. São Paulo: Editora 34, 1999.
26. Marcos Chor Maio, "O projeto Unesco e a agenda das ciências sociais no Brasil dos anos 40 e 50", Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 14, n. 41, São Paulo, out., 1999, pp. 141-158.
27. Florestan Fernandes, A integração do negro na sociedade de classes, v. I e II. São Paulo: Editora Anhembi, 1964.
28. Florestan Fernandes, O significado do protesto negro. São Paulo: Cortez Editora, 1989.
29. Carlos Hasenbalg, Discriminação e desigualdades raciais no Brasil, 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2005.
30. Lélia Gonzalez, "A questão negra no Brasil", Cadernos Trabalhistas, São Paulo, Global Editora, 1981, p. 62.
31. Althusser apud Lélia Gonzalez, "A questão negra no Brasil", op. cit., p. 61.
32. Teófilo de Queiroz Jr., Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira. São Paulo: Ática, 1975.
33. O trabalho de referência para Lélia Gonzalez é: Heleieth Saffioti, A mulher na sociedade de classes: mito e realidade. Petrópolis: Vozes, 1976.

34. Lélia Gonzalez, "A mulher negra na sociedade brasileira", op. cit., p. 96.
35. Lélia Gonzalez, "E a trabalhadora negra, cume que fica?", *Jornal Mulherio*, ano 2, n. 7, São Paulo, mai.-jun. 1982, p. 9.
36. Lélia Gonzalez, "A mulher negra na sociedade brasileira", op. cit., p. 100.
37. Lélia Gonzalez, "Racismo e sexismo na cultura brasileira", op. cit., p. 230.
38. Lélia Gonzalez, "A mulher negra na sociedade brasileira", op. cit., pp. 97-98.
39. Luiza Bairros, "Lembrando Lélia Gonzalez", op. cit., p. 355.
40. Lélia Gonzalez, "A categoria político-cultural de amefricanidade", op. cit., p. 76.
- .

CAPITULO 19

Milton Santos: um corpo estranho no paraíso 1

Diogo Marçal Cirqueira

Oh, corpo, faça de mim um homem que questione sempre!

Frantz Fanon

Introdução

Milton Santos é reconhecidamente um dos maiores intelectuais brasileiros do século XX. Em seu currículo contam-se mais de 40 livros e 300 artigos, muitos desses publicados ou traduzidos em outros idiomas. Foi professor em universidades da França, Estados Unidos, Canadá, Venezuela, Tanzânia e Peru e trabalhou como consultor de órgãos, como ONU, OIT, OEA e UNESCO. Além dos prêmios, homenagens e títulos de doutor honoris causa, concedidos por instituições científicas e universitárias brasileiras e de outros países, Milton Santos é o único brasileiro a ganhar o prêmio máximo de sua disciplina. A ele foi conferido, no ano de 1994, o prêmio Vautrin Lud – considerado o prêmio Nobel da Geografia – por conta de sua contribuição fundamental à ciência geográfica¹. Além do mais, era uma pessoa pública bastante solicitada a expor seus argumentos e pontos de vista, tanto pelos meios de comunicação e instituições acadêmicas quanto por movimentos sociais de toda ordem. A despeito da pompa institucional que envolvia sua pessoa pública, era um intelectual, "um militante das ideias", como alguns o qualificavam, muito engajado e atuante para a construção de uma sociedade mais justa.

Por outro lado, embora existisse esse reconhecimento externo e interno à academia, algo que parece ser um hiato em sua vida e obra é a questão étnico-racial. Apesar de esse tema estar expresso em seu corpo e em parte

de sua produção, pouquíssimos analistas e comentadores de sua obra deram importância ou abordaram profundamente esse assunto². Foram desconsiderados, em alguns casos negados, não somente as experiências racistas relatadas pelo intelectual, como também as comunicações, os artigos e os livros nos quais ele tratou desse tópico. Ao se lançar um olhar mais acurado a respeito de suas narrativas sobre si e sobre sua obra, em sentido amplo, apesar do silêncio generalizado em torno desse assunto, podemos notar a existência – para não dizermos persistência – de falas e discussões que tinham como foco as relações étnico-raciais.

De antemão, deve ser ressaltado que suas leituras acerca de tal tema estiveram imbricadas aos seus deslocamentos no Brasil e no exterior e às suas experiências como negro, muitas destas, dolorosas. Assim, principalmente na década de 1990, o racismo e/ou a tentativa de entender esse problema o levou a refletir mais diretamente sobre a questão étnico-racial. Não como especialista, como explicitou inúmeras vezes, mas como um indivíduo que vivenciava o problema na pele³.

O objetivo deste artigo é, portanto, assinalar e analisar a questão étnico-racial na vida e na obra de Milton Santos. Buscar-se-á discutir como essa problemática esteve presente nos discursos elaborados pelo intelectual, mais exatamente em suas narrativas sobre si e em sua produção teórica. Interessa ainda observar como o seu discurso teórico sobre a questão étnico-racial esteve relacionado às suas experiências pessoais. O foco estará sobre a última fase de sua produção – décadas de 1980 e 1990 –, quando Milton Santos se tornou uma figura pública com notório reconhecimento e, conseqüentemente, seu corpo e discursos passaram a ser mais evidenciados. Também é nesse período que o intelectual foi fustigado a falar de si e, além de todos os temas de que tratou, a se posicionar sobre os problemas que envolviam o racismo.

Deve-se ressaltar, contudo, que esse debate não foi uma questão simples para Milton Santos. Dois problemas mais evidentes e que envolvem a academia podem ser apontados para justificar essa afirmativa. O primeiro está relacionado aos locais onde Milton Santos elaborou e produziu discursos sobre a questão étnico-racial. Em todas as referências analisadas – publicações, conferências e palestras –, nenhuma delas foi realizada no âmbito de sua disciplina, a Geografia, ou em espaços hegemônicos da academia. As falas e os escritos mais expressivos de Milton Santos, que abordaram a questão étnico-racial nas décadas de 1980 e 1990, foram realizados e editados em meios que tinham um caráter nitidamente ativista⁴; quando não, foram executados nos meios de comunicação (artigos de jornal, entrevistas e narrativas biográficas)⁵. O segundo problema é a negação de que Milton Santos tenha tratado da questão étnico-racial e que, por extensão, o racismo não tenha tido efeito em sua trajetória e em sua subjetividade. Esta é uma opinião que circula principalmente no meio acadêmico – entre geógrafos, sobretudo. Isso reflete os posicionamentos de muitos acadêmicos brasileiros nas décadas de 1980 e 1990, pois, nesse período, tanto a esquerda quanto a direita estavam informadas pelo mito da “democracia racial”, o que reduzia qualquer desigualdade existente no Brasil a uma leitura socioeconômica ou à luta de classes⁶. Milton Santos, oriundo da classe média e um renomado professor da USP, não poderia

sofrer com o racismo no horizonte dessa perspectiva; em certas afirmativas, por conta de seu status, nem mesmo seria negro.

Esse contexto, cremos, favoreceu que a questão étnico-racial não figurasse entre os temas centrais em sua obra e que seus discursos sobre essa temática não tomassem relevo⁷. Milton Santos relatou em vários momentos o quanto era constrangedor tratar da questão étnico-racial no Brasil, tendo em vista que os que o fazem são taxados de “ressentidos”, “ridículos” e de “racistas ao contrário”. Em suas palavras: “aqui é natural os negros serem tratados de forma subalterna. Você não tem como reclamar. Se você protesta, é visto como alguém que está perturbando o ‘clima agradável’ que possa existir nesse ou naquele lugar”⁸. E ainda: “acho que é muito duro [ser negro no Brasil] porque você não tem como... É muito difícil você exprimir sua indignação, ou esboçar sua defesa, sem ser tomado de forma ridícula”⁹.

Ao mesmo tempo, Milton Santos sofreu com o “totalitarismo epistêmico” na academia¹⁰, cujas políticas hegemônicas de produção, reprodução, absorção e validação de conhecimento controlavam os corpos e discursos que objetivam abordar as tensões nas relações étnico-raciais brasileiras¹¹. Ciente do campo minado no qual se encontrava, Milton Santos teve um extremado cuidado ao tratar da questão étnico-racial. Ele definiu muito bem as fronteiras narrativas ao expor sua vida pessoal – ao modular com muita astúcia o dito e o não-dito – e ao expressar suas análises sobre o tema. Em outros termos, ele escolheu muito bem onde, quando, como e com quem tratar desse tópico.

Tendo como pano de fundo essa conjuntura e compreendendo que “não há fatos, tão só versões ou interpretações. Entenda-se: não existe o fato em si, é preciso que alguém dê um sentido, interprete, para que ele se produza”¹², o que será exposto aqui é mais uma leitura em meio a tantas outras existentes acerca da vida e da obra do renomado intelectual. Contudo, deve ser assinalado que, ao se lançar luz sobre as relações étnico-raciais, abre-se um horizonte de interpretações novas, algo que até mesmo toca suas propostas teórico-filosóficas para a Geografia¹³.

Este artigo está organizado na seguinte ordem: primeiramente, a partir da literatura existente sobre a história de vida de Milton Santos, faremos uma apresentação breve e geral de sua trajetória; posteriormente, trataremos da influência de sua família em sua formação educacional (formal e informal); em seguida, de suas experiências com o racismo; e, por fim, discutiremos as perspectivas e proposições do intelectual acerca das relações étnico-raciais brasileiras.

Da Bahia para o mundo... para o Brasil

Milton Santos nasceu no dia 3 de maio de 1926, em Brotas de Macaúbas, Chapada Diamantina. Seus pais, Irinei Francisco dos Santos e Adalgisa Umbelina dos Santos, partiram para o interior da Bahia para exercerem o ofício do magistério, pois “naquele tempo os professores eram nomeados para muito longe e por acesso iam subindo na carreira até, eventualmente, voltar para Salvador”¹⁴. Nesse processo, até regressarem para a capital do estado em 1940, Irinei Francisco e Adalgisa Umbelina viveram em mais duas cidades: Itapira (hoje chamada Ubaitaba) e Alcobaça. Foi nessas cidades do

interior baiano que Milton Santos passou sua infância e aprendeu as primeiras letras. Como constantemente afirmava aos seus entrevistadores, seus pais fizeram questão de lhe educar em casa, para ter mais rigor sobre sua formação educacional¹⁵.

Com dez anos de idade, Milton Santos se separa de seus familiares e rumo para Salvador. Vai para a capital cursar o ensino básico como interno no Instituto Baiano de Ensino. Essa passagem pelo Instituto foi de extrema importância na trajetória do intelectual, pois, afora ele ser um aluno exemplar e se destacar frente aos outros estudantes, envolveu-se na política estudantil. Fundou junto com colegas o PEP (Partido Estudantil Popular) e a ABES (Associação Brasileira de Estudantes Secundaristas), o que o influenciou mais tarde, quando já estudante universitário, na sua participação nos quadros da UNE (União Nacional dos Estudantes). Também desse período, um fato que deve ser mencionado é que, tido como um ótimo aluno em matemática, seus colegas acreditavam que ele cursaria Engenharia na Escola Politécnica em Salvador¹⁶. Entretanto, após se bacharelar em Ciências e Letras, Milton Santos ingressa na faculdade de Direito da Universidade da Bahia (a atual Universidade Federal da Bahia) em 1944. De acordo com seus relatos, ele opta por estudar Direito em razão da influência de seu tio advogado, Sr. Agenor Santana, e em virtude das “lendas” existentes de que na Escola Politécnica não se aceitavam negros.

Em 1948, Milton Santos conclui o curso de Direito e muda-se para Ilhéus, onde passa a trabalhar como professor de Geografia. O intelectual é aprovado para a cátedra de Geografia Humana do Ginásio Municipal de Ilhéus ao apresentar a tese intitulada O povoamento da Bahia (1948), publicada como livro posteriormente. Após uma temporada em Ilhéus, onde exerceu as funções de professor e jornalista, Milton Santos retorna para Salvador aproximadamente em 1952. Ao tempo em que atua como professor na Universidade Católica de Salvador, assume a função de editorialista do jornal A Tarde a convite do jornalista Jorge Calmon. Em 1955, publica seu segundo livro a partir de informações e dados que coletou sobre a região cacauífera no período em que viveu em Ilhéus, A Zona do Cacau (1957).

Em 1956 Milton Santos inicia suas primeiras viagens internacionais. Ao participar do Congresso Internacional de Geografia sediado no Rio de Janeiro (1956), é convidado pelo professor Jean Tricart a cursar o doutorado na Universidade de Strasbourg, na França. A partir de Strasbourg, pôde realizar uma série de trabalhos de campo em Portugal, na França e em colônias francesas na África à época – mais exatamente no Senegal, na Costa do Marfim, no Sudão, no Benin e na Tunísia. Com base nas observações tomadas nessas viagens, o intelectual redige uma série de artigos para o jornal A Tarde discutindo a Geografia, geopolítica e economia desses países, alguns deles publicados em livro intitulado Marianne em Preto e Branco (1960).

Após finalizar seu doutorado, Milton Santos retorna para Salvador e em 1959 funda o Laboratório de Geomorfologia e Estudos Regionais da Universidade da Bahia (LAGERUB), bem como se torna diretor da Imprensa Oficial do Estado da Bahia. Anos depois, tendo em vista a proeminência de seus trabalhos e atuação na Geografia, é eleito em 1963 presidente da

Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB). Seu envolvimento com a política no período também o levou a ser nomeado por Jânio Quadros, em 1961, como subchefe do seu Gabinete Civil e seu representante pessoal na Bahia. E, em 1962, durante o governo João Goulart, realiza sua segunda viagem para a África – Tunísia e Gana – como representante brasileiro. Em 1963, é nomeado pelo governador da Bahia, Lomanto Júnior, presidente da Comissão de Planejamento Econômico (CPE) da Bahia.

Por consequência do golpe militar de 1964 e seu envolvimento com políticos e políticas tidas como de esquerda, Milton Santos, após passar um período preso no Quartel do Exército de Salvador, é exilado em Toulouse, na França. Um convite para exercer o cargo de professor na Universidade de Toulouse Le Mirail foi estrategicamente arranjado por colegas e amigos franceses para retirá-lo do Brasil. O intelectual permaneceu no exílio por treze anos e, atuando como professor e pesquisador, trabalhou na França, nos Estados Unidos, na Venezuela, no Peru e na Tanzânia. É justamente nesse período que Milton Santos se torna um renomado pesquisador por conta de seus trabalhos e publicações sobre o fenômeno urbano nos países do “Terceiro Mundo”¹⁷.

Milton Santos retorna ao Brasil em 1977. Após trabalhar na Secretaria de Planejamento de São Paulo e realizar uma passagem breve pela UFRGS e UFRJ, ingressa como professor na USP em 1984. O intelectual nesse ínterim dedica-se aos estudos que envolviam o território brasileiro e a filosofia da Geografia. No final da década de 1980 e na década de 1990, várias universidades da Europa e da América Latina lhe concedem o título de doutor honoris causa, recebendo ainda, em 1994, o prêmio Voltrin Lud. Em 1996 é homenageado com o Seminário “O mundo do cidadão. Um cidadão do Mundo”¹⁸, evento de coroamento e reconhecimento de sua carreira como intelectual e pesquisador. Milton Santos, após uma vida dedicada à pesquisa e ao ensino, falece no dia 24 de junho de 2001, aos 75 anos.

Uma pessoa educada para mandar

Em geral, o panorama que apresentamos resumidamente é a narrativa dominante sobre a trajetória de Milton Santos. Como mencionado, muitos dos autores que tratam de sua história de vida desconsideram a dimensão racial presente em suas experiências e vivências. Ainda assim, para além das questões que estão presentes na maneira como foram conformadas as narrativas sobre e do intelectual¹⁹, quando questionado sobre sua história de vida e sua negritude, discorreu justamente sobre sua família. E, para tratar desses assuntos, teceu falas que tinham como ponto de partida suas memórias acerca de seus avós e de seus pais. Seus avós – notadamente os maternos – se colocaram como referências simbólicas positivas para a “construção do sujeito” e a conformação de uma autoestima positiva no pequeno Milton Santos; enquanto seus pais cuidaram da educação formal e informal, ao definir os direcionamentos de sua trajetória – principalmente na infância e no início da juventude.

De alguma maneira, sua família almejava protegê-lo das violências – objetivas e subjetivas – que envolviam a memória da escravidão e as práticas do racismo na sociedade brasileira. Para isso, buscaram mantê-lo o

mais distante possível de uma suposta identidade negra enredada em estereótipos de inferioridade, muitos desses projetados na cultura e na corporeidade de descendentes de africanos. E, como os pais e os avós maternos de Milton Santos já vinham de um processo de assimilação à sociedade branco-hegemônica da época com relativo sucesso, o prepararam para que se afastasse do mundo dos subalternos e atingisse com êxito posições de prestígio na sociedade brasileira.

Com base nas discussões sobre assimilação realizadas por Spitzer²⁰, podem ser encontrados nas narrativas de Milton Santos três fatores projetados por sua família em sua trajetória pessoal: primeiro, a pretensão de contornar os estigmas de inferioridade; segundo, o distanciamento das atividades e práticas (culturais) relacionadas aos grupos tidos como inferiores; e, por último, a assimilação dos conhecimentos, valores e modos do grupo hegemônico.

Ao tratar de suas origens em uma entrevista, mencionou Milton Santos: “eu não conheço bastante [do passado da minha família] porque as pessoas da minha origem e da minha classe crescem com a condição de não olhar muito para trás. Por isso as famílias eram muito cuidadosas com esse não olhar para trás”²¹.

Conforme assinalam autores/as como Gilroy, Nascimento e Hartman, o passado histórico nefasto da escravidão é um condicionante presente na vida dos descendentes de africanos na diáspora, o que os afeta material, psicológica e subjetivamente²². Ademais, a memória traumática da escravidão reitera situações de objetificação, humilhação e tortura; e o grupo marcado pelo ônus desse processo, em muitos casos, busca estabelecer mecanismos que filtrem a transmissão dessas experiências para outras pessoas e para gerações futuras²³.

Possivelmente os familiares de Milton Santos tinham consciência desses efeitos negativos do passado no presente. Esse cuidado em “não olhar para trás” presente no discurso do intelectual é um indício disso. De tal modo, acreditamos que sua família desejava mantê-lo distante das perniciosas memórias da escravidão, algo que poderia influenciar em sua trajetória ao lhe conformar um sentimento de inferioridade.

Isso pode ser percebido, por exemplo, na maneira como Milton Santos conformou as narrativas acerca de seus ascendentes. Ao falar de seus avós, destacava:

minha família, do lado do meu pai, era de lavradores urbanos de Salvador. Existiam vazios dentro da cidade, os vales não eram ocupados e neles se desenvolviam atividades agrícolas – meus avós eram meeiros de um grande proprietário urbano. Já do lado da minha mãe era diferente. Minha mãe é de uma pequena burguesia negra antiga. Meus avós maternos eram professores primários, antes da abolição. Meu avô foi prefeito de Glória, no rio São Francisco, meu bisavô era amigo de Ruy Barbosa²⁴.

A despeito de ressaltar os dois lados da origem de sua família, no decorrer de suas declarações, é enfatizada a história dos seus avós maternos; professores, advogados, políticos etc. Em suas próprias palavras,

“referências a se seguir”²⁵. Por outro lado, enquanto as menções acerca dos avós maternos se reproduzem e se perpetuam nas narrativas do intelectual, os avós paternos – o avô, um “meeiro de um grande proprietário de terras”, e a avó, uma vendedora de verduras que “andava de pé no chão”²⁶ – desaparecem.

Estariam os avós paternos de Milton inseridos no projeto de “não olhar para trás”? Não se pode afirmar com exatidão. Ainda assim, como se nota nas falas do intelectual, eles estavam conectados, se não a uma memória da escravidão diretamente, à situação de subalternidade e inferioridade²⁷. Como isso estava fora do horizonte projetado para Milton Santos por seus pais, acreditamos que as inferências e referências expressas em seus avós paternos (e eles próprios) tenham sido distanciadas dele. O desaparecimento deles em suas narrativas sobre si é uma forte evidência disso.

Ao enfatizar a sua diferença da maioria dos negros à época de sua infância, Milton Santos assevera: “a educação que me foi dada não foi a de obedecer, foi para me preparar para fazer parte dos que iam mandar [...] éramos ensinados a não gostar de futebol, sobretudo, gente como eu, que tinha origem visivelmente inferior, e que as famílias preparavam para a função de mando”²⁸. Essa fala expressa que, além de no plano simbólico tentarem afastá-lo de uma memória da escravidão e do estigma de inferioridade, os pais de Milton Santos trabalharam efetivamente para concretizar um projeto de assimilação. Primeiramente, apartando-o do “mundo” e das referências culturais dos subalternos; e, por conseguinte, ensinando-o, por meio da educação formal e informal, os valores, os modos e a visão de mundo do grupo hegemônico.

Desta feita, os pais de Milton Santos – para efetivar a “preparação para o mando” – o levaram a se distanciar das práticas culturais que eram comumente ligadas à população negra. O futebol, o candomblé e mesmo atividades como nadar em um rio com outros garotos lhe foram negadas. Isso porque, como ele relata, “havia o risco de você se perder no caminho. Todas as atividades ditas populares eram desaconselhadas”²⁹.

Explicitamente o se “perder no caminho” diz respeito ao se desviar da “meta” de atingir uma posição no grupo hegemônico – algo que inclusive estava muito relacionado à sua família materna. O trecho de uma entrevista concedida por Milton Santos, em que ele relata o seu período como estudante, resume de alguma maneira essa ideia:

[entrevistador] Quais as expectativas de seus pais em relação ao senhor? Eles estabeleciam alguma meta?

[Milton Santos] Havia metas, mas não existia na nossa casa essa ideia de ser o melhor, ser o bom, que hoje é muito frequente. É evidente que a família de minha mãe já era letrada e cultivada. Meu avô era professor, os meus avós maternos eram professores do Ciclo Operário, que seria depois o sindicato, em Salvador. Havia essa tradição, havia os retratos na sala, havia o elogio do avô, do tio que tinha sido seminarista e virou advogado, havia os colegas de meu pai e de minha mãe que frequentavam a casa e havia toda uma ambiência, cuja ausência é um dos problemas hoje dos rapazes e meninas negros³⁰.

Também, em uma sociedade hierarquicamente constituída, como ressalta Spitzer, o “processo de assimilação” submete o grupo subalterno a um progressivo “ajustamento” e “adaptação”, que possui como objetivo final alcançar precisamente o status dos hegemônicos. Ao fazer uma reflexão sobre grupos subalternizados do século XIX e início do XX, menciona o autor que isso

exigia que eles aprendessem o significado de novos símbolos e redefiniram símbolos antigos – que modificassem os traços culturais intrínsecos que se refletiam em suas crenças e práticas religiosas, em suas tradições éticas, sua linguagem histórica e seu sentimento de uma experiência histórica comum, bem como em sua literatura, sua música, seu folclore e seus estilos de recreação. Tal processo indicava também uma modificação dos traços culturais que eles exibiam em público: no estilo do vestuário, em seu comportamento, aparência e etiqueta públicas e em sua articulação e pronúncia da língua do grupo dominante³¹.

Desse modo, não há um melhor caminho para a assimilação e para a recodificação de símbolos culturais do que a educação formal. Esta atividade delineia uma passagem de mão dupla para a assimilação, pois proporciona o aprendizado do modo de vida do grupo hegemônico ao mesmo tempo em que confere status perante a sociedade. Este foi o caminho encontrado pela família materna de Milton Santos, como ele próprio expõe:

havia uma pequena burguesia negra que tinha espaço naquela sociedade, uma posição artística, sabia as regras de andar na rua como uma senhora, como falar com uma pessoa bem situada, o lugar que a mulher devia ocupar à mesa, como pegar a faca. Era todo aquele respingo da corte na classe média, que não era bem uma classe média, porque isso ainda não havia³².

E no que se refere exatamente à sua educação:

Não fiz curso primário, porque os meus pais, sendo professores primários, eu fiquei em casa lendo o que eles sugeriam ler [...] Então, essa foi minha preparação ao mesmo tempo para chegar ao ginásio e para a produção do indivíduo e do cidadão. Foi isso o que eu tive em casa através da aritmética, sobretudo da álgebra, que eu estudei muito, e com oito anos eu fiz o exame primário e não podia ir para o ginásio antes dos dez, então meus pais insistiram muito em que eu lesse francês, me ensinaram a gramática francesa, as boas maneiras, porque naquele tempo era uma boa escola, era um bom caminho para você vencer na vida, e toda forma de educação moral e cívica, inclusive, isso, junto com a leitura dos clássicos da literatura muito cedo³³.

Nesses comentários, Milton Santos utiliza uma série de expressões que explicitam o processo de “ajustamento” e “adequação” mencionados por Spitzer. Ao relatar que seus familiares “sabiam as regras”, “como falar” e o seu “lugar”, é ressaltado que eles dominavam, ou ao menos pretendiam dominar, os códigos culturais do grupo hegemônico – numa tentativa de se aproximar dele. Do mesmo modo, buscaram passar isso para o filho, por meio da educação formal e do ensinamento de “boas maneiras”, da “educação moral e cívica”, etc. É notório o porquê de seus pais darem tanta importância à “educação”. O processo educativo era mais do que uma mera

formalidade. A aprendizagem dos códigos simbólicos pela educação formal e informal se configurava como uma porta de entrada para o grupo hegemônico – ou de escapatória da condição de inferiorizado. Considerando que a raça estava imbricada a esses processos, desenvolver, ascender, progredir e se educar eram sinônimos de embranquecer – e isso não estava relacionado unicamente às questões fenotípicas, mas também a questões culturais. Nesse sentido, dever-se-ia “aprender os modos dos brancos”³⁴.

É evidente que não podemos pensar isso como uma forma inocente de se relacionar com o grupo hegemônico ou como uma maneira individualizada de fazê-lo. Isso era também uma ação estratégica de uma família que percebia e se relacionava com restrições e barreiras presentes na sociedade da qual fazia parte. Ao perceberem as possibilidades de uma vida melhor se aproximando do grupo hegemônico, é evidente que um dos objetivos daquela família seria alcançar aquela situação na sociedade baiana no período.

Por fim, apesar de sabermos que o projetado sobre Milton Santos deu certo, devemos frisar, como pontua muito bem Spitzer, que a passagem dos subalternizados para o mundo do grupo hegemônico nunca é total. Embora o intelectual cumprisse à risca a cartilha de ensinamentos “para mandar” de seus familiares, lhe faltaria algo para ingressar totalmente no “mundo dos brancos”.

Cidadão do mundo: um cidadão mutilado

Ao visualizar uma sociedade como a brasileira, que conformou estruturalmente desigualdades baseadas na raça³⁵, pode-se afirmar que, para uma pessoa negra, a passagem da subalternidade para a hegemonia ou da marginalidade para a condição de inserido, na maioria dos casos, não é total. Obviamente o grau de ascensão ou assimilação “bem-sucedida” é dependente da disposição e da capacidade do subalterno para buscar e atingir o referido nível. No entanto, tal fato também depende do grupo hegemônico em se dispor a permitir ou incentivar os subalternos a atingir esse objetivo. Nesse contexto, marcadores – ou “estigmas” – historicamente constituídos e socialmente reconhecidos podem definir os limites da ascensão ou assimilação de sujeitos e grupos. No Brasil, onde vigora um “preconceito racial de marca”³⁶, o corpo é um dos balizadores desses limites.

Nesse sentido, a despeito da ascensão vivenciada por Milton Santos, seu corpo – ou sua “corporeidade” – trazia justamente marcadores e significantes relacionados ao grupo subalterno. Apesar de se apropriar da cultura e acessar lugares das elites, ele sofreu restrições e violências em uma sociedade que ainda o enxergava como inferior. Esse fato influenciou sua trajetória, tendo em vista que o racismo, em algumas circunstâncias, definiu escolhas, discernimentos e direcionamentos relacionados aos seus deslocamentos físicos e subjetivos. Buscaremos a seguir, pontualmente, expor alguns desses momentos.

Milton Santos, entre 1942 e 1943, realizou o Curso Complementar, algo que antecedia na época os cursos universitários. É nesse período – justamente quando ele se acha fora do âmbito familiar – que encontramos, nas

narrativas do intelectual, menções explícitas a situações que envolveram o racismo em sua vida. O fato ocorreu quando ele e outros estudantes formaram a Associação de Estudantes Secundaristas Brasileiros:

meus amigos e eu próprio, a turma da qual eu era um pouco líder, se separou, no início dos anos 40, da União Nacional de Estudantes e criou uma entidade chamada Associação de Estudantes Secundários Brasileiros [...] no momento de eleger a diretoria, a turma do Partido Comunista, o Mário Alves, uma pessoa cuja casa eu frequentava, se uniu com a gente da Igreja e levantou o argumento que, pelo fato de eu ser negro, era difícil para mim falar com as autoridades. Eu perdi a eleição e fiquei como vice-presidente. Aí, o presidente foi embora e eu assumi depois³⁷.

Para além da explícita tentativa de frustrá-lo, esse conflito com integrantes do Partido Comunista e da Igreja o influenciou fortemente no que se refere às suas perspectivas teóricas. Disse ele a esse respeito que “esse pano de fundo é importante para entender porque a minha ida para a esquerda foi lenta e intelectual, não foi resultado de uma militância, foi resultado de um aprendizado, é parte de uma redescoberta do mundo que eu fiz na Europa”³⁸.

Do mesmo modo, Silveira cita um evento que demonstra a extensão subjetiva pesarosa de tal fato na vida de Milton Santos. Quando já cursava a faculdade, o grupo de colegas do intelectual – ainda do Instituto Baiano de Ensino – buscou lançar a Bahia para concorrer à presidência nacional da UNE e,

o candidato mais credenciado era o Milton Santos. Apesar das várias indicações, sem razão aparente recusou a ideia. Sentia-se nele uma vontade e um temor, mas, se este existisse, não seria determinado pelos seus conterrâneos que o admiravam ou o temiam, graças à inteligência, cultura, agilidade de raciocínio e forte capacidade de ironizar, podendo levar o interlocutor ao ridículo. Mas os debates seriam no Sul, onde era desconhecido. Lançou e apoiou Methódio Coelho [...] Terminada a votação, que transcorreu em clima de guerra, com impugnações, conferência de credenciais, atrapalhações de alguns votantes, vencemos, e o Methódio foi eleito Presidente da UNE. Durante a sua gestão, houve alguns incidentes, devido a acusações de ser Milton o verdadeiro Presidente, talvez por ser mais loquaz, e o Methódio mais reservado. Entretanto, tal fato não ocorreu, eles administraram a UNE em consonância³⁹.

Embora Silveira não mencione, provavelmente, esse “temor” de Milton Santos estava calcado em suas experiências anteriores, notadamente quando foi constituída a Associação de Estudantes Secundaristas Brasileiros e seu nome foi recusado para presidir a organização por ele ser negro.

Em 1962, Milton Santos passou mais uma vez pelo mesmo tipo de constrangimento. Sua candidatura à presidência da Associação dos Geógrafos Brasileiros (AGB) sofreu tentativa de impugnação por um dos membros da Associação pelo fato de ele ser negro. Ao rememorar a sua candidatura, relata: “quando fui candidato a presidente da AGB, ela [prof. Eunice] se opôs, achando que um negro não poderia ser presidente. E foi Caio Prado Jr. quem me defendeu. Como gente, a Eunice não é uma pessoa

para ser admirada. Caio Prado comandou uma rebelião que facilitou minha eleição, acho que em 1962, em Penedo, Alagoas”⁴⁰.

Os problemas que envolvem o racismo também influenciaram as escolhas pessoais, profissionais e políticas de Milton Santos, como aludido. Em 1944, com 18 anos de idade, Milton Santos ingressou na Faculdade de Direto. Segundo ele, em virtude de suas fortes aptidões em matemática, achava que iria cursar engenharia na Escola Politécnica de Salvador. No entanto, “lendas” divulgavam que essa Escola não era receptiva a negros/as, o que o inibiu. Frente a essa situação, a influência de seu tio advogado, Dr. Agenor, soou alto em sua escolha⁴¹.

Na forma como o racismo se processa, articulam-se concomitantemente aspectos subjetivos e objetivos. Para além da violência psicológica que o racismo estabelece em indivíduos e grupos, há também a dimensão estrutural que atinge esses sujeitos. Nas passagens anteriores, se nota como as interpelações de ordem racial tiveram efeitos subjetivos em Milton Santos. No entanto, algumas narrativas elaboradas por ele também demonstram os resultados objetivos do racismo, algo que expressa obstáculos e impedimentos em sua trajetória. Por exemplo, há nos relatos de Milton Santos a passagem breve e “dolorosa” pela Inglaterra. O intelectual chegou a ser nomeado professor na Universidade de Londres, entretanto, não pôde lá permanecer, pois:

não era possível obter lugar para morar: no bairro onde quis morar não me queriam alugar e a direção da universidade, onde eu ia ensinar, quando mencionei que precisava de uma ajuda mais forte para obter um local para me instalar, me disse: “o senhor mande a sua mulher e depois que ela alugar o senhor vem”. Depois disso, disse a eles que considerava que não eram pessoas com as quais eu podia trabalhar. Então eu não fiquei em Londres⁴².

O intelectual, apesar de já ser um nome da Geografia mundial, pouco pôde fazer para lidar com o racismo fora das universidades inglesas.

As experiências de Milton Santos expõem as contradições das relações étnico-raciais brasileiras, algo que extrapola as fronteiras territoriais do país, na forma como algumas representações são projetadas no exterior. Essa operação envolve discursos sobre a nação que enfatiza uma “mistura racial brasileira” que, paradoxalmente, possui como pressuposto a supremacia racial branca. Dito de outra maneira, ao mesmo tempo em que o sujeito negro é interpelado pelo racismo, permanece “invisível”⁴³ no âmbito social. Isso atravessa tanto as dimensões de classe quanto de status social no Brasil.

Em entrevista ao Datafolha em 1995, na qual ele discutia a metodologia de pesquisa utilizada pelo órgão para analisar o “preconceito racial” no Brasil, relatou:

Santos – Em aviões. Os comissários só falam comigo em inglês, o que é insuportável. Há duas semanas, num avião da Varig em Paris, reclamei em português sobre o meu lugar. Ele respondeu em inglês. Eu disse: “não fale em inglês”. Ele respondeu: “o senhor me desculpe, mas ainda não sei falar francês”. Isso é preconceito? Isso é discriminação?

Folha – O que é?

Santos – Ele não sabia que estava me chateando. Mas me chateeii⁴⁴.

Milton Santos expôs em diversas entrevistas esse tipo de constrangimento – no qual parece estar deslocado. Nas situações e lugares em que tais conflitos ocorreram, havia implicitamente a presunção de um status ou situação socioeconômica elevada dos sujeitos que ali se encontravam. Como, por exemplo, em voos internacionais⁴⁵, restaurantes⁴⁶, teatros⁴⁷, altos cargos do governo⁴⁸ etc. Tendo como pano de fundo o racismo, esses eram contextos nos quais não se esperaria um negro; em alguns casos, um negro brasileiro.

Creemos que essas situações levaram o intelectual a qualificar distintamente as experiências de ser pobre e ser negro no Brasil. Como podemos perceber no trecho de uma entrevista:

É difícil não perceber, dentro dessas contradições sociais [das desigualdades no Brasil], uma contradição racial. A questão do negro é uma questão de raça ou de classe?

Milton Santos – São as duas coisas. Eu tendo a pensar que é mais uma questão de raça mesmo...

O Brasil é um país racista, não?

Milton Santos – É, também é isso. Mas além de ser racista, a sociedade se organizou na base do escravismo e de sua memória. A ideia do outro como uma coisa, que era uma ideia oficial, continua vigente no Brasil atual, onde os negros ainda são coisas. Não importa se eles tenham uma melhoria financeira, econômica ou cultural⁴⁹.

É interessante pontuar que justamente no período em que Milton Santos passa a ser reconhecido como um grande intelectual, um “cidadão do mundo”, no dizer de seus pares na academia⁵⁰, muitos de seus relatos enveredaram para as experiências pessoais do “indivíduo forte” que era interpelado como negro e sofria as consequências disso em uma sociedade racista. O “medo” que lhe afligia colocava em xeque a alcunha de “cidadão do mundo,” como podemos notar no trecho de uma de suas entrevistas:

Sérgio de Souza – O senhor sente que isso também [o preconceito] se dá em relação ao pobre?

Milton Santos – Não é a mesma coisa. Porque não está claro na cabeça...

Sérgio de Souza – Na cabeça do pobre?

Milton Santos – Não, na cabeça dos outros. Quando se é negro, é evidente que não se pode ser outra coisa, só excepcionalmente não se será pobre. É muito diferente.

Sérgio Pinto de Almeida – Só excepcionalmente não será.

Milton Santos – Não será pobre, não será humilhado, porque a questão central é a humilhação cotidiana. Ninguém escapa, não importa que fique rico. E daí o medo, que também tenho, de circular. Acredito que tenham medo.

Marina Amaral – O senhor tem medo?

Milton Santos – Claro. Esse medo da humilhação.

Marina Amaral – O senhor tem medo de entrar num restaurante chique e alguém olhar torto porque o senhor é negro?

Milton Santos – Tenho, tenho sim.

Marina Amaral – Todos os negros têm medo?

Milton Santos – Todos têm⁵¹.

Deste modo, Milton Santos ratifica seus posicionamentos sobre a “questão negra” e indica que de pouco adiantaria sua individualidade forte em face de sua corporeidade negra. Segundo ele, ao pensar a questão em sua totalidade, para negros e negras no Brasil, perdura uma “cidadania mutilada”, que é assemelhada e ao mesmo tempo diferente da situação dos pobres e das mulheres brancas.

Outro fato que o intelectual aponta é a espacialidade que compõe o “ser negro” no Brasil, muitas das vezes calcada no “lugar de negro”⁵². Não somente a cidadania é limitada na sociedade brasileira, mas também o acesso e a vivência nos lugares, que são, muitas vezes, determinados por sentimentos “topofóbicos”⁵³ influenciados pelo racismo.

De alguma forma, os relatos evidenciam as contradições da trajetória de Milton Santos, pois, apesar de ter sido educado e criado “para ser um homem da corte”, “homem para mandar”, “um homem de modos”, a sua corporeidade, um dado objetivo, para usar seus próprios termos, não lhe permitia que fugisse das mazelas do racismo. E é justamente desse lugar – um cidadão do mundo e ao mesmo tempo um cidadão mutilado – que o intelectual discutiu e analisou as relações étnico-raciais no Brasil.

Entre o corpo e a teoria

O contexto histórico dos anos de 1980 e 1990 influenciou profundamente Milton Santos. Da interface entre os avanços teóricos que realizou sobre a epistemologia da Geografia, a intensificação de seu diálogo com segmentos do movimento negro e as suas aparições e declarações na grande mídia emergiram as suas análises sobre as relações étnico-raciais. Nesse sentido, os eventos políticos que envolveram a reabertura política e os debates sobre cidadania o fizeram refletir sobre a situação das pessoas negras nesse contexto. Do mesmo modo, as discussões e atritos que envolveram os cem anos da abolição, protagonizados principalmente pelo movimento negro⁵⁴, o levaram a pensar qual era o papel e a importância da população negra no processo de formação do território. O intelectual, assim, vislumbrou duas escalas distintas e, ao mesmo tempo, articuladas, que envolviam as relações étnico-raciais brasileiras: a corporeidade e a formação socioespacial.

Em palestra realizada aos professores e estudantes negros de São Paulo em 1989, Milton Santos, buscando evidenciar a totalidade que compunha as relações étnico-raciais no Brasil, ponderou que os pesquisadores negros deveriam pensar a “questão negra” de forma sistêmica e relacionada ao todo nacional, pois seria dessa forma que a ação política teria maior êxito. Assim, “a eficácia da nossa ação vai depender de uma ação política, que seja totalizante, globalizante, porque a política não é o setorial. A política não se define por interesses grupais, mas por interesses gerais, ainda que nestes se afirmem mais certas condições particulares”⁵⁵.

O intelectual, a partir dessa premissa, lançou as bases de seu ponto de vista sobre a questão étnico-racial:

não há uma questão negra fora da formação social brasileira. Estudando o Brasil nas suas relações externas, nas suas relações internas, ontem e hoje, vamos localizar a questão do negro no Brasil. Não há uma questão do negro isolada da questão nacional. Não há uma análise do negro que se possa fazer de forma válida e com possível eficácia política que não aquela que veja o negro dentro da sociedade brasileira⁵⁶.

Milton Santos critica a marginalização da população negra no Brasil e, simultaneamente, as perspectivas que confinavam esse grupo a um passado remoto – seja no passado mítico ou no “eterno estudo sobre o escravo”⁵⁷. Do mesmo modo, desconstrói o discurso preponderante da ideologia da democracia racial – isto é, a população negra do país não desapareceu e não desapareceria em virtude de um suposto processo de mestiçagem. Ademais, ele ressalta a necessidade de se compreender a especificidade negra frente ao contexto nacional para um melhor entendimento da realidade e para a elaboração de ações políticas mais contundentes no presente. Diz ele:

todos somos o Brasil. O problema é saber como somos o Brasil, isto é, conhecer e reconhecer, dentro da totalidade brasileira, a particularidade própria, que com ela se articula, para poder propor uma opção política e, mesmo, uma teoria do Brasil, isto é, uma ação política consequente que possa ser eficaz e que não seja o resultado de propostas isoladas, pequenas, fragmentadas. Saber quem somos é possível somente se sabemos quem somos em relação a outros, ninguém é em abstrato, não existe um ser em absoluto [...]. A totalidade do país muda de significação quando dominamos

melhor a nossa singularidade e vice-versa, isto é, os estudos negros ajudarão a conhecer melhor o Brasil, quando não sejam circunscritos apenas ao que seria uma questão negra concreta, pois, nesse caso, a questão negra não será concreta, mas abstrata⁵⁸.

Milton Santos parte de suas discussões sobre Formação Socioespacial⁵⁹ para afirmar enfaticamente a participação da população negra na sociedade brasileira. Em consonância com outros intelectuais negros à época⁶⁰, o objetivo principal de suas argumentações era ultrapassar concepções passadistas focadas sobre a escravização dos africanos e seus descendentes no país. Interessava pensar a população negra na sociedade brasileira contemporânea como um grupo ativo nos processos políticos, econômicos e culturais que envolviam a nação.

Por outro lado, contudo, ao buscar expor aspectos palpáveis da exclusão da população negra no Brasil, Milton Santos centrou suas análises sobre as questões que envolviam o indivíduo – nesse caso, a pessoa negra – e a cidadania. As discussões de Milton Santos a respeito da cidadania na década de 1980 aparecem primeiramente no livro *O espaço do cidadão* (1987). A tese central dessa obra enfatiza a não existência de cidadãos plenos no Brasil, uma vez que a cidadania é definida por parâmetros capitalistas – cuja capacidade de consumo de indivíduos se sobrepõe a direitos de ordem coletiva. Isso, na visão do intelectual, reduziria a cidadania a uma mera realização pessoal frente a formas mais amplas de direito que poderiam atingir a sociedade como um todo⁶¹.

Em *O espaço do cidadão*, porém, o intelectual trata de forma breve e pontual as especificidades que compõem o processo de conformação da cidadania das pessoas negras. Foi justamente em discussões posteriores – inclusive, muito embasadas em suas experiências pessoais – que ele aprofundou suas proposições e avançou ante a questão inicial lançada no livro, “existe cidadão no Brasil?”, ao indagar: “os negros neste país são cidadãos?”.

Em conferência realizada no Seminário Direitos Humanos, em 1996, Milton Santos deixa explícito que, “o tema que me traz aqui [o racismo na sociedade brasileira] não é de minha especialidade, mas é um tema da minha convivência”⁶². Continua ele:

eu tinha feito a anotação seguinte: “a instrução superior não é garantia de individualidade superior. A cidadania não é garantia de individualidade forte. Nem a individualidade forte é garantia de cidadania e liberdade, o meu caso”. Desculpem, mas estou tentado a utilizar a mim mesmo como exemplo. Tenho instrução superior, creio ser uma personalidade forte, mas não sou um cidadão integral deste país. O meu caso é como o de todos os negros deste país, exceto quando apontado como exceção. E ser apontado como exceção, além de ser constrangedor para aquele que o é, constitui algo de momentâneo, impermanente, resultado de uma integração casual⁶³.

Partindo dessa leitura para resolver a indagação – “os negros neste país são cidadãos?” –, Milton Santos ressalta que a questão étnico-racial brasileira pode ser analisada a partir de três dados: a corporeidade, a individualidade e a cidadania. De acordo com suas palavras:

a corporeidade implica dados objetivos, ainda que sua interpretação possa ser subjetiva; a individualidade inclui dados subjetivos, ainda que possa ser discutida objetivamente. Com a verdadeira cidadania, cada qual é o igual de todos os outros, e a força do indivíduo, seja ele quem for, iguala-se à força do Estado ou de outra qualquer forma de poder: a cidadania define-se teoricamente por franquias políticas, de que se pode efetivamente dispor, acima e além da corporeidade e da individualidade⁶⁴.

Aplicando essa leitura à realidade brasileira, ressalta o intelectual:

No caso brasileiro, o corpo da pessoa também se impõe como uma marca visível e é frequente privilegiar a aparência como condição primeira de objetivação e de julgamento, criando uma linha demarcatória, que identifica e separa, a despeito das pretensões de individualidade e de cidadania do outro. Então a própria subjetividade e a dos demais esbarram no dado ostensivo da corporeidade, cuja avaliação, no entanto, é preconceituosa [...] convicções escravocratas arraigadas mantêm os estereótipos, que não ficam no limite do simbólico, incidindo sobre os demais aspectos das relações sociais. Na esfera pública, o corpo acaba por ter um peso maior do que o espírito na formação da sociabilidade⁶⁵.

Como fica manifesto, por conta das reverberações de um passado escravista no presente e em virtude do racismo, a corporeidade de pessoas negras possui mais ressonância na sociedade do que a sua individualidade. Isso relega negros e negras a uma “cidadania mutilada”, visto que as suas corporeidades, interpretadas em termos negativos, se sobrepõem às suas individualidades – não importando o teor delas.

Considerações finais

A trajetória de Milton Santos não se reduz a si, ela se conecta à trajetória de outras pessoas negras e nos apresenta pistas para leituras mais complexas acerca das relações étnico-raciais – sobretudo no Brasil. Uma série de trabalhos demonstra que na realidade brasileira – na qual vigora um tipo de supremacia branca – o racismo interfere profundamente na trajetória de negros e negras. Algo que se destaca é o fato de que mesmo que esses sujeitos busquem ao máximo se ajustar e se adequar ao “mundo dos brancos”, ainda sofrem com barreiras e restrições determinadas pelo racismo⁶⁶. Ao observar essas investigações, nota-se a semelhança da história de vida do intelectual com a de outras pessoas negras. Isso de algum modo evidencia o caráter estrutural do racismo na sociedade brasileira, o que, tomando as devidas proporções e contextos, constitui padrões de violência que não atingem somente indivíduos isolados, mas coletividades ou grupos inteiros.

As experiências de Milton Santos também expõem as contradições que atravessam raça, classe e status social no Brasil. O intelectual desfrutou de um prestígio e acessou lugares que poucos negros, na realidade brasileira, podem lograr. Contudo, não deixou de sofrer com o racismo. Mesmo que em toda sua vida tenha rompido barreiras pela instrução e empenho nos estudos e tenha sido um defensor aguerrido da existência de uma humanidade universal, foi, em muitos momentos, definido de fora para dentro e marcado por sua cor – ou melhor, por sua corporeidade. Muitas

vezes ocorreu o constrangimento e a tentativa de interrupção de sua trajetória. A raça, se não se sobrepõe totalmente a outras categorias que o envolveram, fez com que ele “performasse” seu status ou sua condição socioeconômica – e mesmo sua humanidade – de maneira contrastante da de pessoas brancas.

Por fim, a trajetória de Milton Santos evidencia a fragilidade do mito da democracia racial – ideologia ainda muito potente no imaginário social brasileiro e na academia. Na verdade, sua história de vida se conforma como uma contranarrativa dos discursos que envolvem o mito, ao demonstrar suas incongruências e paradoxos. A despeito dos esforços despendidos por sua família e ele próprio para alcançar a assimilação, faltou-lhe algo – ou lhe superabundou algo. A raça e o racismo interferiram no mundo do intelectual e lhe foi imposta a condição de cidadão mutilado; irônica e contraditória, um corpo estranho e fora do lugar no paraíso racial.

Notas

1. Ver website dedicado ao intelectual: www.miltonsantos.com.br.
2. Pode-se notar essa lacuna em Maria A. da Silva e Rubens de Toledo Jr. (orgs.), *Encontro com o pensamento de Milton Santos: a interdisciplinaridade na sua obra*. Salvador: EDUFBA, 2006; Maria A. da Silva, Rubens de Toledo Jr e Clímaco C. S. Dias (orgs.), *Encontro com o pensamento de Milton Santos*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 2005; Maria Auxiliadora da Silva (org.), *Encontro com o pensamento de Milton Santos: o homem e sua obra*. Salvador: EDUFBA, 2009; Maria A. de Souza (org.). *O mundo do cidadão, um cidadão do mundo*. São Paulo: Hucitec, 1996. Em levantamento realizado se pôde constatar que o único autor que trata focadamente esse assunto em Milton Santos é Fernando C. da Conceição em “Milton Santos: ser intelectual e negro”, in Maria. A. da Silva e Rubens de Toledo Jr (orgs.), *Encontro com o pensamento de Milton Santos: o homem e sua obra*. Salvador: EDUFBA, 2009, pp. 63-69; e em “Um café com Milton Santos”, *Folha de São Paulo, Caderno Mais!*, 8 jul. 2001, p. 10. Deve-se destacar também a obra de Waldomiro Santos Jr., *Milton Santos: reflexões póstumas de um livre pensador*. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2012. Ao elaborar um “perfil biográfico” de Milton Santos, o autor aborda as experiências deste com o racismo.
3. Ver, por exemplo, Milton Santos, “Ser negro no Brasil hoje”, in Wagner C. Ribeiro (org.), *O país distorcido: o Brasil, a globalização e a cidadania*, São Paulo: Publifolha, 2002 [2000], pp. 157-161; Milton Santos, “Cidadanias mutiladas”, in Julio Lerner (ed.), *O preconceito*. São Paulo: IMESP, 1996/1997, pp. 133-144.
4. Milton Santos, *Cidadanias mutiladas...*; Milton Santos, “O intelectual negro no Brasil”, *Ethnos*, vol. 1, n. 1, 2002 [1989], pp. 7-10; Milton Santos, “As exclusões da globalização: pobres e negros”, in Antônio M. T. Ferreira, *Na própria pele*. Porto Alegre: CORAG/Secretaria de Estado da Cultura, 2000, pp. 9-20.

- Milton Santos, "O mundo não existe" – entrevista com Milton de Almeida Santos, *Veja*, n. 1366, 16 nov. 1994, pp. 7-10; Milton Santos, "É preciso ir além da constatação", in Cleusa Turra e Gustavo Ventura (orgs.), *Racismo cordial*. São Paulo: Ed. Ática, Folha de São Paulo, 1995. Entrevista concedida a Mauricio Stycer; Milton Santos, "O território revela que o Brasil é um país não-governado", *Caros Amigos: as grandes entrevistas*, dez. 2000 [1998]; Entrevista com Milton Santos. Conexão Roberto D'Ávila, Rio de Janeiro: TV Brasil, 1998. Programa de TV; Milton Santos, *Ser negro no Brasil hoje...*; Milton Santos, "Um intelectual brasileiro educado para o mando: uma conversa com Milton Santos", *Z Cultural*, ano VIII, n. 2, Entrevista concedida a Azoilda Loretto da Trindade e Katia Santos, Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/duas-entrevistas-joel-zito-araujo-e-milton-san>, Acessado em 10 jul. 2013.
5. Ver em Michael G. Hanchard, *Orfeu e o Poder: movimento negro no Rio e São Paulo*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001; Alex Ratts, "Geografia e diferença étnica, racial e de gênero: um corpo teórico em movimento". Mimeo.
 6. Diogo M. Cirqueira, *Entre o corpo e a teoria: a questão étnico-racial na obra e na trajetória socioespacial de Milton Santos*. Dissertação de mestrado em geografia. Goiânia: UFG, 2008.
 7. Milton Santos, *É preciso ir além da constatação...*, p. 61.
 8. Milton Santos, "Um intelectual brasileiro educado para o mando"...
 9. Conferir a noção de totalitarismo epistêmico em Walter D. Mignolo, "Os espelhos e as misérias da 'ciência': colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-universalidade epistêmica", in Boaventura de S. Santos (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2004.
 10. Ver essa discussão em Sueli Carneiro, *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. Tese de doutorado em educação. São Paulo: USP, 2005; Michael Hanchard, "Racism, eroticism, and the paradoxes of a U.S. black researcher in Brazil", in France W. Twine e Jonathan W. Warren (orgs.), *Racing Research, Researching Race : methodological dilemmas in critical race studies*. New York and London: New York University Press, 2000, pp. 165-185.
 11. Muniz Sodré, *Mestre Bimba: corpo e mandinga*. Rio de Janeiro: Manati, 2002, p. 20.
 12. Uma evidência disso – e o que ainda não foi tratado devidamente – é a tentativa de Milton Santos de incorporar em suas discussões sobre a filosofia do espaço a categoria corporeidade. Isso estava na contramão das leituras geográficas à época e, do mesmo modo, se chocava com suas referências teóricas principais, assentadas em um marxismo estruturalista e historicista. Cremos que essa tentativa foi condicionada pelas experiências de Milton Santos como negro, as quais eram determinadas precisamente por sua corporeidade. Conferir isso em

- Milton Santos, *A natureza do espaço*. 4.ed. São Paulo: EDUSP, 2004, principalmente o cap. IV.
14. Milton Santos, "Trajetória revista", in Maria Ângela F. P. Leite (org.), *Encontros: Milton Santos*. Rio de Janeiro: Beco da Azougue, 2007 [1989], p. 25.
 15. Idem, op. cit.
 16. Geraldo M. da Silveira, "A juventude de Milton Santos: recordações", in Maria A. A. de Souza (org.), *O mundo do cidadão, um cidadão do mundo...*, pp. 68-73.
 17. Ver em Milton Santos, *Manual de Geografia Urbana*, São Paulo: Hucitec, 1981; e em Paul Claval, "As cidades do terceiro mundo de Milton Santos", in Maria A. A. de Souza (org.), *O mundo do cidadão, um cidadão do mundo...*
 18. Maria A. A. de Souza (org.). *O mundo do cidadão, um cidadão do mundo...*
 19. As narrativas de Milton Santos sobre si – em especial as que concernem às suas experiências como negro – estavam constantemente em tensão com as perspectivas daqueles que o entrevistaram e interpelaram. Muitas das declarações de Milton Santos sobre o tema eram conduzidas tendo como pano de fundo os interesses e objetivos de seus entrevistadores/as. O intelectual, desse modo, ou agia com astúcia e modulava suas narrativas dependendo dos sujeitos que o entrevistavam, ou era levemente conduzido a legitimar seus posicionamentos. Em alguns casos, ocorreram conflitos explícitos entre o intelectual e o entrevistador. Ver, por exemplo, Milton Santos. É preciso ir além da constatação...
 20. Leo Spitzer, *Vidas de Entremeio: Assimilação e marginalização na Áustria, no Brasil e na África Ocidental 1780-1945*. Rio de Janeiro: UERJ, 2001. Ao analisar o processo de assimilação de "pessoas marginalizadas", o autor destaca dois modelos de assimilação existentes em sociedades pós-coloniais: no modelo *laissez-faire*, "a responsabilidade do Estado e de suas instituições dominantes perante os recém-emancipados restringiu-se, em grande parte, apenas ao âmbito jurídico. Essa abordagem era coerente com as ideias políticas relativas às funções restritas dos governos e à capacidade intrínseca e autogerada de "aprimoramento" dos indivíduos. Era também compatível com as ideias fisiocráticas, que associavam a liberdade a direitos "naturais" e não a atributos "culturais" – que consideravam a cultura e a situação econômica de qualquer indivíduo como sendo irrelevantes para seu direito à liberdade" (p. 34); quanto à perspectiva contrária ao modelo *laissez-faire*, "refletiu-se na crença de que a redenção e a elevação social dos grupos subalternos não ocorreriam unicamente por meio da eliminação das restrições legais: na crença de que o Estado e as instituições religiosas, filantrópicas e educacionais já estabelecidas seriam ativamente solicitadas a promover a integração e a adaptação social dos emancipados [...] um corolário dessa crença,

entretanto, era a suposição ideológica de que a reforma do indivíduo, assim como a civil e social, era não apenas possível, como também os grupos subordinados, para se emancipar, verdadeiramente, tinham que ser levados a mudar [...]; em outras palavras, embora essa abordagem racional e esclarecida da emancipação rejeitasse as explicações racistas e biblicamente determinadas da situação dos povos subordinados, sua ideologia estava inequivocamente saturada de um chauvinismo cultural: de uma confiança incontestável na superioridade da cultura dominante” (pp. 36-37). Spitzer, apesar de apresentar esses dois modelos de assimilação, observa que, em razão da complexidade do sistema colonial, essas abordagens se imbricaram em alguns casos. No caso brasileiro, por exemplo, apesar de ter predominado o modelo *laissez-faire*, encontramos, por parte principalmente das instituições católicas, a aplicação do modelo paternalista de assimilação.

21. Milton Santos, *Trajetória revista...*, p. 27.
22. Paul Gilroy, *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, CEEA, 2001; Saidiya Hartman, *Lose your mother: a journey along the atlantic slave route*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007. Beatriz Nascimento, “Por uma história do homem negro”, in Alex Ratts, *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kuanza, Imprensa Oficial, 2007[1978].
23. Ver em Myrian Sepúlveda dos Santos, *Memória Coletiva e Identidade Nacional*. São Paulo: Annablume, 2013.
24. Milton Santos. *Território e Sociedade...*, p. 85.
25. Milton Santos, *Testamento intelectual*. São Paulo: Ed. UNESP, 2004, p. 33.
26. Milton Santos, *Território e Sociedade...*, pp. 45-46.
27. Devemos salientar que estas atividades, “vendedora de verdura” (também denominada ganhadeira) e “meeiro”, eram atividades comuns entre escravizados e negros/as libertos no Recôncavo Baiano no século XIX e que permaneceram no pós-abolição. Ver em Cecília M. Soares, “As ganhadeiras: mulher e resistência negra em Salvador no século XIX”, *Revista Afro-Ásia*, n. 17, 1996. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasian17p57.pdf> , Acessado em: 21 jan. 2010; Walter F. Filho. *Encruzilhadas da liberdade: histórias e trajetórias de escravos e libertos na Bahia*. Tese de doutorado em História. Campinas: Unicamp, 2003.
28. Milton Santos, *Território e Sociedade...*, pp. 85-86.
29. Idem, *op. cit.*, p. 76.
30. Milton Santos, *Testamento intelectual...*, *op. cit.*, p. 45.
31. Leo Spitzer, *Vidas de entremeio...*, p. 41.

- Milton Santos, Território e Sociedade..., p. 85 – grifos adicionados.
- 32.
33. Milton Santos, Testamento intelectual..., pp. 44-45 – grifos adicionados.
34. Conferir essa discussão em Leo Spitzer, Vidas de entremeio...
35. Ver em Aparecida Sueli Carneiro, A construção do outro como não-ser como fundamento do ser...; Florestan Fernandes, O negro no mundo dos brancos. São Paulo: Difel, 1972; Abdias Nascimento, O Genocídio do negro brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.
36. Oracy Nogueira, Tanto preto quanto branco: estudos de relações raciais. São Paulo: Quatro Editora, 1985.
37. Milton Santos, Território e Sociedade..., p. 79.
38. Idem, op. cit., p. 80.
39. Geraldo M. da Silveira, A juventude de Milton Santos: recordações..., pp. 42-43.
40. Milton Santos, Território e Sociedade..., p. 94.
41. Como menciona Milton Santos em Território e Sociedade..., p. 13: “aos 15 anos, pensei primeiro em me formar em engenharia, porque era muito forte em matemática [...] mas havia a lenda de que a Escola Politécnica era racista, e como eu tinha um tio advogado, isso me levou a pensar em fazer direito”.
42. Milton Santos, Território e Sociedade..., p. 106.
43. Edmilson de A. Pereira e Núbia P. de M. Gomes, Ardis da Imagem. Belo Horizonte: Mazza Edições & Editora PUCMINAS, 2001. Ao discutirem a reprodução de representações do negro no imaginário social brasileiro, ressaltam que estas são elaboradas de modo a resultar um efeito de invisibilidade daquele que é representado. Assim sendo, “a invisibilidade é uma elaboração sócio-cultural que é apresentada à realidade como uma realidade plena e natural. O homem invisível é a parte visível de uma teia de relações sociais que os indivíduos experimentam e nem sempre apreendem em detalhes” (p. 136). A invisibilidade, como apresentada pelos autores, não é somente a falta de representação do negro na sociedade, mas, também, o seu enclausuramento em representações estereotipadas.
44. Milton Santos, É preciso ir além da constatação..., pp. 63-64.
45. Milton Santos, “Nossos irmãos africanos”, A Tarde, 12 mar. 1962. In Afro-Ásia, n. 25-26, 2001, pp. 404-405; Milton Santos, É preciso ir além da constatação....; Milton Santos, Um intelectual brasileiro educado para o mando...
46. Milton Santos, Marianne em preto e branco. Salvador: Progresso, 1960.

- Jean Tricart, "Negro só pode ser africano", in: Maria A. A. de Souza, O mundo do cidadão, um cidadão do mundo...
47. mundo do cidadão, um cidadão do mundo...
48. Vital da Silva Duarte, "Velhos amigos, amizade renovada", in Maria A. A. de Souza, O mundo do cidadão, um cidadão do mundo....
49. Milton Santos, Um intelectual brasileiro educado para o mando...
50. Maria Adélia A. de Souza (org.). O mundo do cidadão, um cidadão do mundo...
51. Milton Santos, "O território revela que o Brasil é um país não-governado"..., p. 17.
52. Ver em Lélia Gonzalez, "O movimento negro na última década", in Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (orgs.), Lugar de negro. São Paulo: Marco Zero, 1982; Joel Rufino dos Santos, "O negro como lugar", in Marcos C. Maio e Ricardo V. Santos (org.), Raça, ciência e sociedade. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, pp. 219-223.
53. Edward Relph "As bases fenomenológicas da Geografia", Geografia, vol. 4, 1978, pp. 1-25.
54. Ver em Michael G Hanchard, Orfeu e o Poder: movimento negro no Rio e São Paulo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001; George R. Andrews. Negros e brancos em São Paulo (1888-1988). São Paulo: EDUSC, 1998.
55. Milton Santos, O intelectual negro no Brasil..., p. 8.
56. Idem, op. cit., p. 9.
57. Beatriz Nascimento, Por uma história do homem negro...
58. Milton Santos, O intelectual negro no Brasil..., pp. 9-10.
59. Milton Santos, Espaço e sociedade. Petrópolis: Vozes, 1979.
60. Ver em Beatriz Nascimento, Por uma história do homem negro...; Abdias Nascimento, O Genocídio do negro brasileiro. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1978.
61. Milton Santos, O espaço do cidadão...
62. Milton Santos, Cidadanias mutiladas..., p. 133.
63. Idem, op. cit., p. 135.
64. Milton Santos, Ser negro no Brasil hoje..., p. 159.
65. Idem, op. cit., pp.159-160.
66. A trajetória de Milton Santos se assemelha com a de outras pessoas negras no que se refere principalmente ao conflito com o "mundo dos brancos" e aos traumas e restrições impostos pelo racismo. Ver, por

exemplo, Leo Spitzer, Vidas de entremeio...; Oracy Nogueira, Negro político, político negro. São Paulo: Edusp, 1992; Paulo Leminski, Cruz e Souza – O Negro Branco. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983; José Carlos S. B. Meihy e Robert M. Levine, Cinderela negra: a saga de Carolina Maria de Jesus. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

Capítulo 20

“Quem é Oswaldo de Camargo?” a polêmica sobre Mário de Andrade e os impasses da legitimidade intelectual negra

Entrevista com Oswaldo de Camargo feita por

Ana Flávia M. Pinto e Mário A. M. Silva

Nascido em 1936, Oswaldo de Camargo estabeleceu contato com o ativismo negro em sua juventude, na casa dos vinte anos. A porta de entrada foi um baile da Associação Cultural do Negro (ACN), organização que reuniu vários ex-integrantes da Frente Negra Brasileira, levada à dispersão no fim dos anos 1930. Desde então, tem sido protagonista de várias empreitadas da luta contra o racismo, com destaque para a sua produção no âmbito da literatura negra.

Nesta entrevista, parte de uma conversa longa tida numa tarde memorável em Campinas¹, ele revisita um dos episódios tensos de sua trajetória. Trata-se da polêmica na qual se envolveu em 2007, após repassar à Secretaria de Cultura de São Paulo uma fotografia associada ao escritor Mário de Andrade, encontrada anos antes no arquivo do jornal O Estado de S. Paulo, veículo no qual atuou como jornalista por vários anos.

Como se deu a sua aproximação com a figura do Mário de Andrade?

Oswaldo de Camargo: Cheguei ao Mário de Andrade, seja o poeta ou o musicólogo, quando eu contava os meus vinte e tantos anos. No seminário não tínhamos praticamente acesso a livros inteiros de autor algum, a não ser os livros religiosos. Nem os poetas. Eu vou chegar ao Mário de Andrade, sobretudo, pela música. Posso dizer que o primeiro livro do Mário que li com paixão foi História da Música². Em seguida foram as edições de Modinhas Imperiais³, que eu acho uma preciosidade. Como pianista, cultivei sempre a música popular e a música erudita... Minto, no começo, a música erudita; depois fui caindo aos poucos para a música popular. O outro caminho de acesso ao Mário foi a minha amizade com o Fernando Góes⁴, amigo do Mário de Andrade – o que me dava muita vaidade. Eu me sentia muito bem em saber que tinha, como amigo, o amigo de um grande intelectual. Mas a questão da negritude, da cor do Mário, não aparecia diante de mim por esse tempo. Nunca perguntei ao Fernando Góes como era o Mário. Pelo contrário. A única pergunta que fiz a respeito do Mário de Andrade, e que causou muita irritação no Fernando Góes, foi sobre a sexualidade dele. Lembro que fui visitar o Fernando Góes na Rua Santo Antônio. Ele morava numa cobertura cheia de livros encadernados. Uma das melhores bibliotecas que eu vi até hoje! Lá pelas tantas, eu comentei: “Fernando, eu ouvi dizer que o

Mário era homossexual...” Ele ficou indignadíssimo comigo. Mas a questão da cor dele não me passava. Aliás, havia outros poetas da geração dele pelos quais eu tinha paixão, como Jorge de Lima⁵, que por sinal foi médico da minha esposa, Eunice. Minha esposa quando era pequena trabalhou na casa dos parentes do Jorge de Lima; e, quando ela ainda menina tinha uma gripe ou qualquer coisa, quem a atendia era o “Doutor Jorge”, como era chamado. Outros autores pelos quais eu tinha muito amor eram Drummond – que eu li na integra quando nem podia comprar livros –, Manuel Bandeira, Augusto Frederico Schmidt... Mas isso sem atentar para a questão da cor. Isso era algo que me vinha por meio do Cruz e Sousa. Este eu tinha descoberto na infância por um retrato presente num jogo de cartas. Ali, entre vários autores, estava a imagem de um negro. Na minha infância, eu ficava espantado: “como é que um negro está nesse meio?” Então foi meu primeiro contato com o Cruz e Sousa. Mas a questão da cor do Mário não me passava. O Mário era um grande musicólogo, um grande intelectual. Por outro lado, no fim da década de 1950, com 23 anos, eu era diretor de cultura da Associação Cultural do Negro ⁶, e convivía com pessoas que tiveram contato com o Mário. Mas eu confesso que nos saraus que ocorriam ali, falava-se de vários poetas negros, mas nunca se mencionou o nome do Mário. Nunca se prestou uma homenagem a ele. Ele não aparecia nem mesmo no Roteiro da Poesia Universal, organizado pelo Dalmo Ferreira⁷, que trazia poemas do Solano, meus e de outros autores, como Langston Hughes, cujo “Rio Amargo”, traduzido pelo Sérgio Milliet, era muito declamado aqui no Brasil⁸. Então, ainda naquela época, nunca me foi dado como desafio tratar da cor do Mário. Mas, olha, o Mário falecera em 1945, e nós estávamos em 1956. Transcorridos dez anos, ninguém mencionava o Mário como um autor ligado à questão negra ou mesmo como mulato, pardo ou com alguma ascendência, um pé na cultura, no sangue negro.

E o que dizer dos contatos que ele estabeleceu com pensadores e ativistas na década de 1930, época em que ele escreve o ensaio “A superstição da cor preta”?

Oswaldo de Camargo: Em 1938, o Mário esteve envolvido na realização de uma palestra organizada por um grupo de militantes negros por ocasião do cinquentenário da Abolição. Correia Leite e Francisco Lucrécio estavam no meio. À época, o Mário de Andrade era o diretor do Departamento de Cultura da cidade de São Paulo. Foi justamente quando ele publicou o ensaio “A superstição da cor preta” na Revista Médica⁹. Ali ele diz algo assim: “Se qualquer de nós, Brasileiros, se zanga com alguém de cor duvidosa e quer insultá-lo, é frequente chamar-lhe: –Negro! Eu mesmo já tive que suportar esse possível insulto, ser chamado de negro – negro como ‘insulto’ – em minhas lutas artísticas. Mas parece que ele, que ofendeu, não foi muito lá muito convincente, nem conseguiu me destruir, pois vou passando muito bem, obrigado”.

Ou seja, de uma forma ou de outra, ele acabou se posicionando a respeito dessas práticas da racializações às quais ele foi exposto, o que desmonta coisas que foram ditas posteriormente.

Oswaldo de Camargo: Exatamente. Ele mesmo foi enquadrado entre as pessoas de “cor duvidosa”. Achei muito bom esse termo, “as pessoas de cor duvidosa”.

No depoimento dado ao pesquisador Márcio Barbosa, Francisco Lucrécio faz alusão a um comentário semelhante feito pelo Mário, mas o registra em outra chave. Ele diz: “No cinquentenário da Abolição, está em meu nome um alvará concedido para fazer uma manifestação no Teatro Municipal. Foi um evento em que estava presente o grande escritor Oswald de Andrade e outros que não me lembro o nome. Quem presidiu a reunião foi o professor Raul Briquet, fundador da Escola Paulista de Medicina. Eles estavam interessados. Na época surgiu, depois do Movimento de 22, o Movimento Pau-Brasil, o petróleo é nosso, o movimento nacionalista. E a Frente [Negra] fazia parte desse movimento, junto com os intelectuais brancos; entrosavam-se sempre muito bem conosco, embora o Mário de Andrade sempre tenha se escondido. E ele constantemente era abordado. Ele chegou a me dizer: ‘Falam que sou negro’. Perguntei: ‘O que você responde?’ ‘Eu digo: vou passando muito bem, obrigado.’ Não assumia”¹⁰.

Oswaldo de Camargo: É algo paralelo. Eu achava até que o Mário tinha andado pela imprensa negra de vez em quando, mas não achei nada. O interessante é que, quando começo a vasculhar alguns livros, não demoro a encontrá-lo identificado como não branco. Em *O Negro na Civilização Brasileira*, por exemplo, o Arthur Ramos apresenta uma lista de pessoas que podem ser colocadas como afro-brasileiros¹¹. O Mário aparece duas vezes nesse livro, que foi editado dez anos depois da morte dele, uma como diretor de cultura e outra como pesquisador de folclore e religiosidade popular. Mas o fato é que a figura dele chamava a atenção. Pelos lábios, sobretudo. Tanto chamava a atenção que havia quem achasse que ele fosse filho adotivo, porque os irmãos não tinham a mesma aparência. Essa questão da aparência, de parecer negro, é algo determinante. Minha mulher, por exemplo, viveu uma dessas experiências no convento, quando ela quis ser freira carmelita. Tiveram o desprazer de dizer a ela: “Olha, que pena... Se seu cabelo fosse um pouquinho... até você podia...”. Quando fui seminarista, educado por padres holandeses, a primeira coisa que perceberam em mim foi que eu era um negro. Não olharam o resto. Eu fui para o Seminário Menor Nossa Senhora da Paz, graças aos padres holandeses. Os brasileiros não me aceitaram em seminário nenhum na época, aqui no sul pelo menos.

Acaba que uma declaração veemente do próprio Mário de Andrade se afirmando negro não é o que define a experiência da racialização que ele, de fato, viveu.

Oswaldo de Camargo: Exatamente. Se você pega o mundo em que ele estava vivendo, a rede de amizades que ele nutriu, essa temática esteve presente, ainda que disfarçada. O Mário viveu num ambiente de gente “bem pensante” e de gente rica! O Oswald de Andrade, a Olívia Penteado, moradora de um palacete na Avenida Paulista, dão uma amostra das pessoas com quem ele se relacionava. É possível que o Mário tenha figurado ali como aquele que é suportável, que consegue chegar pela dimensão intelectual. Há vários exemplos na história de homens negros que frequentaram os espaços da elite tendo como passaporte o capital cultural. Por outro lado, isso de você

vez ou outra perceber “puxa, aquele camarada tem uma certa nuance na pele...”, isso não basta. No caso dele, faltou alguma coisa aí. A vida que ele levou também o foi afastando da temática... Na poesia dele, você não vai encontrar uma aproximação por meio de um “Eu, Negro” ou um “Eu, Mulato” ou um “Eu, Pardo”. O Mário está longe disso. O meu gosto pela poesia do Mário não se deu por eu encontrar ali alguma coisa que batesse comigo. Os indícios estão espalhados e podem ser identificados com certa dificuldade, por exemplo, quando ele fala mais ou menos do seu cabelinho crespo... Acontece que esses indícios não foram fortes o suficiente para que a coletividade negra percebesse.

Ele havia feito a pesquisa sobre o Samba Rural Paulista...

Oswaldo de Camargo: Como eu disse, minha admiração pelo Mário principia pelo reconhecimento do Mário musicólogo. Ele fez essa pesquisa, mas muito branco também fez coisa... Esse é o drama! E mais, quem leu isso naquela época? Quem dos nossos conhecia isso? Mesmo o Lino Guedes, depois que ele morreu, não era tão conhecido, não, gente! Nem mesmo o Luiz Gama! “A Bodarrada”... Falava-se e falava-se, mas ninguém lia Luiz Gama. Eram nomes que estavam assim: Eu ouvi dizer... Existe um fulano de tal... A intelectualidade ligada às letras no meio negro daquela época era muito pequena. A produção do Mário não tinha uma entrada forte no nosso meio.

E como o seu interesse pelas origens negras do Mário de Andrade foi despertado?

Oswaldo de Camargo: Para chegar a esse ponto, eu preciso recuar um pouco. Eu ingressei na Associação Cultural do Negro com dezenove anos. Ali, entre outras coisas, eu dirigi o coral. Eu também era organista da Igreja do Rosário dos Homens Pretos. Houve um tempo da minha vida que eu era mais conhecido como pianista do que como escritor. Mas o fato é que eu vou começar realmente a ter contato com a questão negra a partir de um anúncio de baile da Associação Cultural do Negro que eu vi num jornal de São Paulo. Se existe vocação, foi ali que descobri a minha. Os jornais da imprensa negra existiam há muito tempo, a Frente Negra Brasileira já tinha sido extinta, mas eu estava fora, seja por conta da idade, seja por desconexão. Eu tinha sido criado totalmente longe de uma família negra. A maior parte dos anos da minha vida tinha transcorrido longe da minha casa. Passei três anos no Preventório Imaculada Conceição, em Bragança Paulista; dois anos e meio em Poá com os padres holandeses; e mais seis anos e pouco no seminário em São José do Rio Preto. Eu só via a minha família praticamente nas férias, por no máximo trinta dias. Então eu estava absolutamente fora do meio do pensamento negro. Quando eu vi aquele anúncio “Baile na Associação Cultural do Negro – Prédio Martinelli, 16º andar”, aquilo para mim foi um relâmpago. A partir daí, embora eu nunca tenha dançado, por conta de uma timidez absoluta, eu fui parar na Associação Cultural do Negro. Ali fui recebido pelo Correia Leite, pelo Jayme Aguiar, pela Pedrina Alvarenga, pelo Tenente Rosário – o pai da primeira deputada negra, Theodosina Ribeiro. Eu caí na fina flor, na nata do movimento. A Associação Cultural do Negro era um reduto que abrigava os velhos militantes. Todos beirando 50, 60 anos na época. E eu caio nesse ambiente, modéstia a parte, como um negro diferente, um negro que, em

alguns aspectos, supria uma carência que havia. Eu era respeitado por fazer coisas normalmente associadas aos brancos. Eu era poeta bem comportado, com rimas boas, com sonetos, com redondilhas... Eu era músico, tocava Chopin de cor, compunha e acompanhava os poetas que declamavam. Quando se declamava Navio Negreiro ou qualquer coisa, eu fazia ao piano esses acompanhamentos. Para o Correia Leite, o Tenente Rosário e o Jaime Aguiar isso era uma glória! Porque, na verdade, o que se buscava era o respeito. O negro queria ser respeitado. E ali não podia se falar em política, porque estavam rescaldados pela Frente Negra. O Correia Leite, sobretudo, tinha horror em falar em política. De vez em quando, alguns partidos queriam aliciar a gente... Correia Leite dizia não. A experiência que eles tiveram com a Frente Negra não foi nada boa. Enfim... Eu começo a frequentar a Associação Cultural do Negro e lá eu fico. Com 23 anos, se eu não me engano, estou no Departamento de Cultura... Formei um coral que viajou pelo interior para fazer saraus de recitação. Dirigi a revista Níger, depois de ter passado pelo jornal Novo Horizonte. Os fatos vão se escalonando a meu favor para que eu fosse avançando nesse terreno da cultura negra. Com o cultural eu já estava acostumado. A palavra "Negro" é que foi decisiva. Ali eu me encontrei. Eu tinha sido rejeitado pela sociedade branca. Talvez tenha sido por isso. Quando foram procurar seminário para mim, minha mãe de criação e o Padre Simon Switzar, disseram para ele: "Não aceitamos negro porque negro é muito violento e sensual". Isso me marcou muito. Talvez tanta coisa que eu faça, até como escritor, seja uma revanche a tudo isso. Agora, como é que vou chegar ao Mário? Isso se deu em decorrência desse encontro com o meio negro, o fato de eu ser músico e de ter começado a trabalhar no jornal O Estado de S. Paulo, em 1955, primeiro como revisor, depois passei para a redação.

Como foi que o senhor entrou no Estadão?

Oswaldo de Camargo: Quando minha mãe morreu, a minha mãe de criação, Esther, prima da minha mãe, trabalhava na casa da Alice Vieira de Carvalho Mesquita¹², filha do Doutor Arnaldo Vieira Carvalho de Mesquita, de onde veio o nome da grande Avenida Dr. Arnaldo, em São Paulo. A Esther era o ponto mais alto da nossa família, porque era doméstica em São Paulo. Olha só! O ponto mais alto da nossa família, monetariamente falando, porque era doméstica em São Paulo. Ela era arrumadeira de fora. A arrumadeira de dentro era moça branca, de "boa aparência". A minha mãe de criação era a arrumadeira de fora, que lavava o quintal dos patos, limpava o quintal, as janelas..., mas convivia com os Mesquitas. Pouco depois que minha mãe morreu, o meu pai desapareceu... Foi quando a Esther pediu licença à Dona Alice Vieira de Carvalho Mesquita para colocar nossa vida em ordem e voltou a Bragança. Ela foi, deu banho na gente, fez mamadeira para a minha irmãzinha de um ano e meio e, em seguida, me encaminhou para o Preventório. Nas minhas férias, eu não tinha onde ficar. Então, eu ficava na casa dos Mesquitas, na rua Conselheiro Brotero, perto do Pacaembu. Eu ficava ali, esperando minha madrinha terminar o trabalho dela de doméstica, para irmos para a nossa casa, que era um quarto na Albuquerque Lins, em frente à casa do governador Adhemar de Barros. Quando eu saí do seminário com quase 18 anos, comecei a procurar emprego em lugares praticamente impossíveis, como numa fábrica de lâmpadas... Eu não sabia nem atender telefone, não sabia nada! Mas, a certa altura, depois de ter

gasto todos os cartuchos, eu percebi que a situação era precária... Já estava morando na General Jardim, num quarto onde escrevi muitos poemas, quando tive a ideia de escrever um soneto parnasiano e pedir para ser entregue ao Francisco Mesquita, diretor do jornal O Estado de S. Paulo, o maior jornal do Brasil na época, que oferecia os melhores empregos no jornalismo. Esse soneto foi entregue. Não fui eu pessoalmente... Eu só sei que, depois de certo tempo, tive a ousadia de chegar para o Doutor Luiz Vieira de Carvalho Mesquita e perguntar a ele se havia uma vaga para mim no jornal. Ele se vira e fala assim: "Ah, você é intelectual, né? Vai procurar lá na revisão para ver se você consegue uma vaga. Fala que eu estou indicando". Na verdade, o meu padrinho foi o Luiz Mesquita. Fiz o teste. Não fui assim sem teste... De jeito nenhum! Fiz o teste. Eu já tinha escrito o Vozes da Montanha nessa época¹³. Passei no teste. Fiquei trabalhando no escritório durante três meses, até que, no mês de agosto daquele mesmo 1955, fui para a revisão, passei a trabalhar como revisor do Estadão. A partir daí a situação da nossa família começou a mudar. Saímos do quarto, alugamos uma casa na Alameda Nothmann. Foi assim que eu entrei no jornal e lá fiquei por muito tempo, chegando a editor do Ruy Mesquita. Meu primeiro livro, Um Homem tenta ser Anjo, foi um sucesso, saiu no cinema... 14 A Dona Alice Mesquita quando soube, falou: "Porque você não me convidou para o lançamento?!". Imagina misturar... Eu não vou misturar nada. Foi na Livraria Presença, na Rua Augusta.

Foi, então, num desses vários anos no Estado de S. Paulo que o senhor encontrou a tal fotografia polêmica?

Oswaldo de Camargo: No Estadão, além de falar sobre literatura, sendo músico, eu pude escrever sobre música. Em 1990, eu fiz uma matéria de uma página inteira, sob o título "Descoberta do Barroco", sobre a descoberta de umas partituras de música colonial em Mogi das Cruzes. Segundo Régis Duprat, se não me falha a memória, essas partituras registrariam as primeiras músicas eruditas compostas em São Paulo. Além disso, eu tinha publicado outras matérias de página inteira sobre Cruz e Sousa, Lino Guedes, sobre a república, a Abolição... Eles me davam essas coisas. E eu editava "São Paulo Pergunta". Quando eu podia enxertar alguma coisa sobre o negro, eu colocava ali. Eu tinha uma força tremenda, porque eu era o editor do Ruy Mesquita. Era o editor do patrão. Em dado momento também, a Telê Ancona Lopes reuniu umas fichas do Mário de Andrade e organizou um livro com esses inéditos, a que ela deu o nome de Dicionário Musical Brasileiro¹⁵. Chegaram para mim: "Camargo, você não quer fazer a resenha desse livro?" Falei: "Claro que eu quero!" Mas não havia conotação nenhuma ainda do Mário mulato, pardo, pardavasco, que cor tenha! Não havia não. O que eu sabia era aquilo que ouvia, que o Mário tinha andado no meio negro, etc. Esse meio negro de que falavam deve ser aquela reunião de 1938. Para escrever essa matéria, como era editor, tive o direito de ir ao arquivo e fuçar pastas para procurar alguns dados sobre o Mário de Andrade. Afinal, eu queria fazer uma matéria bem feita. Na hora em que eu pego as pastas com o nome dele, encontro matérias e fotos. Entre essas, estava lá a foto em torno da qual girou a polêmica sobre o Mário de Andrade negro. Para mim, foi um sobressalto muito grande. Sobretudo pelo cabelo! Pensei: "Bom, mas o homem era um negróide!" Falei, então, ao Bento: "Bento, me tire uma cópia dessa foto". E o Bento tirou essa cópia que

está aqui. Bento era o chefe de Fotografia do Estadão. Ao término da noite, eu estava com a foto na mão. Essa foto ficou na minha casa. Eu a apreciava, gostava de ver. Isso foi mais de dez anos antes desse affair que me deixou sem dormir. Eu tinha muito orgulho dessa foto.

Imagem 1 – Oswaldo de Camargo e a fotografia encontrada na pasta Mário de Andrade do Arquivo do jornal O Estado de S. Paulo



Essa foto apareceu nessa matéria sobre o Dicionário Musical Brasileiro?

Oswaldo de Camargo: Não. Nessas usamos as fotos canônicas¹⁶. Tempos depois, o pessoal do caderno do Estadão chamado “Seu Bairro” resolveu me entrevistar em casa para falar de mim como escritor. A matéria saiu e eis que, dias depois, não sei quanto tempo, dois poetas da Academia Paulista de Letras me ligaram. Um deles é o Paulo Bonfim e outro da Geração de 1945 do qual não me lembro do nome¹⁷. O Paulo Bonfim ligou e disse: “Parabéns pela sua luta em favor do negro! Estou entusiasmado! Parabéns! Olha, é necessário pensar no seu nome para a Academia Paulista de Letras. Depois que o Mário de Andrade morreu, não tivemos nenhum preto mais na Academia!”. Foi aí que eu despertei de vez para essa questão do Mário negro.

Aquela fotografia já estava contigo?

Oswaldo de Camargo: Sim! A fotografia estava em casa. Ela estava lá e eu não mostrava para ninguém. A partir daí, nas palestras a que eu ia, aos locais que eu frequentava, quando ia falar sobre o Negro, sobre Lino Guedes e Solano Trindade, eu sempre levava essa foto. Não emoldurada ainda. E mostrava o Mário de Andrade para todo mundo, todo orgulhoso! A Academia Paulista de Letras tinha dado a sanção de que ele era preto, era negro. Ele era visto como um negro na Academia! Como eu também estava no Museu Afro Brasil – isso desde o começo –, eu mostrei a foto para a Ana Lúcia Lopes, que é a coordenadora do Núcleo de Educação. “Olha Ana, aqui o Mário de Andrade!” Ela: “Olha que bonito, Oswaldo...”. Mas ficava nisso, até que, em 2007, a gestão do secretário de cultura João Sayad resolveu produzir os banners sobre personalidades negras no mês de novembro. Ele tinha muita simpatia em prestigiar as coisas referentes a nós.

Curioso que a professora Telê Ancona Lopes afirma ter visto essa foto já em 1993 numa exposição do Sesc São Paulo sobre o Centenário do Mário. Ela alega ter dito que essa foto não era do Mário de Andrade, mas de um jogador de futebol chamado Mário Andrada.

Oswaldo de Camargo: O chamado Xará. Isso foi dito para o jornal. Bom, mas...

Foi o senhor que entregou essa foto para o pessoal do Sesc São Paulo?

Oswaldo de Camargo: Não! Nem pensar! Eu não tinha conhecimento nenhum com o pessoal do Sesc! Independentemente de mim, essa foto estava andando por aí. Pois bem. Foi só em 2007 que a Ana, que tinha muito acesso ao Sayad, comentou lá na Secretaria de Cultura: “Olha, o Oswaldo tem uma foto muito boa do Mário. Uma foto bem expressiva”. Aí, ela pegou comigo a foto, que àquela altura já estava emoldurada.

O original ainda estava no acervo do Estadão?

Oswaldo de Camargo: O original é do Estadão. Tirei apenas uma cópia. Provavelmente, de lá também saiu a que usaram nessa exposição de 1993.

No Estadão, havia informações sobre quem tirou essa foto, quando foi tirada, em que contexto?

Oswaldo de Camargo: Não... Que eu me lembre, não... Não havia grandes coisas a respeito. Tinha a data só.

Voltemos, então, a 2007...

Oswaldo de Camargo: Pois bem. Eu passo a foto a Ana, e ela leva à Secretaria de Estado da Cultura. Eles, então, fazem aqueles banners enormes, com fotos de Chiquinha Gonzaga, Tobias Barreto, Carlos Gomes, Carolina Maria de Jesus, Virgínia Bicudo, essa turma toda. E a tal fotografia do Mário de Andrade foi aparecer exatamente no Centro Cultural São Paulo, reduto do Carlos Augusto Calil. Eu ouvi dizer depois que o Calil já tinha impugnado a foto antes. Mas o banner foi feito, porque eu dei a fonte, que era credibilíssima, o arquivo do jornal Estadão de S. Paulo. Era isso que me dava a certeza de que se tratava do Mário. De repente, estoura a bomba! O estouro veio com a matéria “Mário de Andrade negro: ‘Não é ele’, diz Antonio Candido”, publicada na coluna da Mônica Bergamo, na Folha de S. Paulo, de 21 de novembro de 2007. Meu filho trabalhava à noite na Agência Estado. Ele chegou de manhã em casa ansioso: “Pai! Estão falando do senhor pelos jornais! É sobre uma foto que o senhor passou não sei para quem... Estão dizendo que a foto não é do Mário, não sei o quê...”. Eu falei: “Como que não é do Mário?” Até aí eu estava firme na minha fonte. Foi quando começou a polêmica. A Mônica Bergamo fez essa matéria que repercutiu muito. A consulta ao Antonio Candido, que foi conhecido do Mário, tinha sido feita pelo Calil, que teria dito ao governo que a foto não era do Mário. Em dado momento da matéria, Calil faz um questionamento um tanto doloroso: “Desculpe, mas quem é Oswaldo de Camargo perto de Antonio Candido, de Telê Ancona Lopez?”.

O que aconteceu depois?

Oswaldo de Camargo: Dias depois, o Emanuel Araujo foi entrevistado pela mesma coluna da Folha também¹⁸. Deu umas respostas ótimas. A Cidinha da Silva também postou alguma coisa no blog dela¹⁹. Eu estava tranquilo pelo seguinte: Eu peguei de uma ótima fonte, e era só consultar a fonte. Depois de tudo isso que eu fui ser entrevistado. Enquanto isso, a coisa foi pegando pela internet... Apostas. “É o Mário!” Aí o pessoal começava a examinar... “Não é o Mário!” “Não, a testa não é do Mário, o nariz não é do Mário, mas isso aqui é do Mário!” Ih... Foi uma coisa muito engraçada e trágica também, em certos aspectos. A certa altura, a TV tomou conhecimento. Nisso, o Sayad pediu para que eu indicasse a fonte e a mostrasse... Foram procurar no arquivo e a foto não estava na pasta do Mário de Andrade. Não encontraram a foto. A partir daí, a minha angústia cresceu muito.

O funcionário que localizou a foto com o senhor já não trabalhava lá?

Oswaldo de Camargo: Não. Restava apenas um funcionário antigo. Eu fiquei angustiado porque eu ia passar como um furtador de fotos... Iam dizer que eu tinha passado um engodo para Secretaria de Cultura, coisa muito grave. Aí me ligaram da TV, dizendo que queriam me entrevistar. Eu pensei: “Vou ser entrevistado... Se o original não for encontrado, provar que eu tirei do arquivo do Estadão vai ser muito difícil”. Dormi muito mal essa noite. Foi muito difícil. Meu anjo da guarda me sussurrou que eu procurasse a

Marlene Simões. Faltando poucas horas para a TV aparecer no Museu Afro, onde aconteceria a entrevista, eu não tinha ainda a resposta se a foto original fora encontrada. Liguei para ela, que me disse: “Fique calmo!” Ela é muito engraçada! “Calma! Calma! Se estresse não! Essa turma que eles põem aí para o arquivo não entende nada! Eu vou falar com fulano”. Deu o nome de um único que tinha restado. Eu fiquei ansioso esperando lá no Museu. Sayad também estava ansioso, porque era a credibilidade da Secretaria. Se eu provasse que era do arquivo, não importaria se era o Mário ou não. Quer dizer, não era tão importante. Era importante...

Mas já era alguma coisa!

Oswaldo de Camargo: Já era alguma coisa. Pelo menos tinha o aval de um grande jornal! O fato é que eles se pautaram por um grande jornal, centenário... De repente, faltando pouco tempo para a TV chegar ao Museu, a Marlene me liga: “Oswaldo, achamos o original! Nós encontramos!”. Não sei como ela fez. Eu não acredito que esse Mário Andrada, a quem eles chamam de Xará, tenha pasta no jornal. A partir do momento em que eu falei que tinha encontrado, foi um alívio total na Secretaria de Cultura. Independentemente de se provar se era ou não, a despeito da afirmação do Antonio Candido, etc., foi um alívio. Porque, pelo menos, o original estava no jornal como Mário de Andrade. Em seguida, eu dei a entrevista para a televisão. Algo curtíssimo, mas valeu a pena. O Brasil todo viu. E a foto apareceu. Repercutiu bastante. Eu sempre batendo na tecla do lado negroide do Mário. Essa opinião não era só minha. Havia até gente na Academia de Letras que pensava isso também. Na sequência, atendendo a um pedido do Sayad, publicaram uma matéria no Estadão com todas as fotos do Mário de Andrade existentes no arquivo do jornal²⁰. Entre as quais estava aquela.

Como é que o senhor avalia a repercussão? Como o senhor avalia o que o Calil, o Antonio Candido e a Telê Ancona Lopes disseram e como as opiniões deles foram recebidas?

Oswaldo de Camargo: Atualmente, nem estou muito mais interessado em saber se a foto é do Mário ou não é do Mário. O que me importa é que eu tive oportunidade de mostrar que o Mário de Andrade tinha uma porção negra. Era um mestiço. Então esse foi o trunfo. Eu achei até que nós estivemos diante de um abismo. Porque nós não somos dados como grandes intelectuais. Não somos gente de nome, que está fincada em academia nem nada, né?! Mas eu, sinceramente, acho que foi um momento importante para essa questão da identidade nacional, da identidade do negro, do branco... E mostra a sutileza que é a questão da cor. Quando o Calil pergunta “Quem é Oswaldo de Camargo?”, ele não quer saber quem sou eu. Ele estava simplesmente dizendo: “Quem é ele para falar isso?”.

O Carlos Augusto de Andrade, sobrinho do Mário, declarou naquela ocasião: “Ser negro ou não, tanto no caso do Machado de Assis como do Mario de Andrade, não afeta a genialidade literária dos dois escritores.” Então, foi o debate da racialidade, e não a legitimidade da origem da fonte, que gerou esse estardalhaço todo?

Oswaldo de Camargo: Eu acho que é a questão da afrodescendência do Mário que estava mais em jogo. Valendo-se de uma foto que podia ser falsa, eles dançaram em cima. Não é interessante para esses pensadores fazer esse caminho inverso. Por exemplo, no retrato do Machado de Assis na Academia, ele embranqueceu. Aquela imagem do Machado com 25 anos, com cabelo crespo, que eu utilizei em *O negro escrito*, não bate com os retratos que o embranqueceram na maturidade, do Machado grande escritor²¹. A tendência da sociedade branca é embranquecer os pensadores... Houve, portanto, uma certa irritação de nós pegarmos um ícone da cultura, em todos aspectos – no romance, na poesia, em tudo – e tentarmos, mediante uma foto que podia ser falsa, trazê-lo para nosso lado. Mas como mesmo o caso do Machado gera polêmica até hoje, posso dizer que a polêmica valeu para evidenciar uma série de coisas.

Notas

1. Agradecemos a Nicole Somera, pela cessão de transporte, e Silvio Rogério dos Santos, pela transcrição do áudio, que contribuíram decisivamente para viabilizar a entrevista e a sua edição.
2. Mário de Andrade possui vários livros dedicados ao estudo da Música e sua história. Não fica explícito se o entrevistado se refere a *Pequena História da Música*, *Compêndio de história da Música* ou a *Música, doce música*, *Música do Brasil*, *Ensaio sobre a Música brasileira* entre outros.
3. Mário de Andrade, *Modinhas Imperiais: Ramilhete de 15 modinhas de salão brasileiras, do tempo do império*. São Paulo: Casa Chiarato LG Miranda Ed., 1930.
4. Fernando Ferreira de Góis, escritor e jornalista nascido em Salvador, BA, em 27 de novembro de 1915 e falecido em São Paulo, onde passou a residir a partir de 1930. Amigo de José Correia Leite e próximo de diversos ativistas do associativismo negro paulistano. Foi redator do jornal negro *Alvorada*, secretário de *Tribuna Negra* e colaborador de *Níger*, da Associação Cultural do Negro. Membro da Academia Paulista de Letras, onde ocupou a cadeira n. 32. Ver Nei Lopes, *Dicionário literário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007, p. 66.
5. Jorge de Lima (1893-1953), poeta, médico e pintor nascido em União dos Palmares, AL, e falecido no Rio de Janeiro. Autor de alentada obra poética, na qual se incluem diversos poemas de inspiração afro-brasileira. Entre eles: *Essa negra Fulô* (1928). Autor de *Poemas Negros* (1947) e *A Invenção e Orfeu* (1952), entre outros. Ver Nei Lopes, *Dicionário literário afro-brasileiro...*, p. 84
6. Sobre a Associação, ver o artigo acerca de José Correia Leite, presente nesta coletânea.
7. Dalmo Ferreira foi membro e diretor do Teatro Experimental do Negro de São Paulo.

- “Rio Amargo” foi traduzido e publicado junto com outros três poemas
8. de Langston Hughes em: Sergio Milliet, (org.), Obras Primas da Poesia Universal. São Paulo: Livraria Martins, 1954. Ver também: Lauro Maia Amorim, “O papel da tradução na construção da identidade da literatura afro-americana no Brasil”, Revista do GEL, vol. 9. n. 1, 2012, p. 123. Disponível em: <http://revistadogel.gel.org.br/rg/article/download/33/16>. Acessado em: jul. 2014.
 9. O texto integral foi novamente publicado na revista Nanico – Homeopatia Literária, outubro de 1996, pp. 18-20, com autorização de Carlos Augusto de Camargo Andrade, sobrinho de Mário de Andrade. Ver também: Mário de Andrade, “Estudos sobre o negro”. Disponível em: http://www.ieb.usp.br/marioscriptor_2/criacao/estudos-sobre-o-negro.html. Acessado em: jun. 2014.
 10. Márcio Barbosa (org.), Frente Negra Brasileira: depoimentos. São Paulo: Quilombhoje, 1998, p. 56.
 11. Arthur Ramos, O Negro na Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: Livraria Editora da Casa do Estudante do Brasil, 1971.
 12. Alice Vieira de Carvalho Mesquita (1901-1992) foi esposa de Francisco Mesquita (1893-1969), um dos administradores do jornal O Estado de São Paulo.
 13. Primeiro livro de poemas de Oswald, inédito, escrito na metade dos anos 1950 e de inspiração religiosa.
 14. Oswald de Camargo, Um homem tenta ser anjo. 1.ed. São Paulo: Editora e Gráfica Supertipo Ltda., 1959.
 15. Mário de Andrade, Dicionário Musical Brasileiro. Brasília / Belo Horizonte: Ministério da Cultura / Itatiaia, 1989.
 16. Várias fotografias de Mário de Andrade podem ser consultadas em: Mário de Andrade, A imagem de Mário de Andrade: fotobiografia de Mário de Andrade. Seleção de Textos e introdução de Telê Porto Ancona Lopez. Rio de Janeiro: Alumbamento / Livroarte, 1984.
 17. Considerada uma espécie de terceira fase do Modernismo, a Geração de 1945 é representada por autores como Lygia Fagundes Telles, João Cabral de Mello Neto, Guimarães Rosa, entre outros.
 18. Folha de São Paulo, Ilustrada, 26 nov. 2007.
 19. Cidinha da Silva, “A quem interessar possa: quem é Oswald de Camargo”. Disponível em: <http://cidinhadasilva.blogspot.com.br/2007/11/quem-interessar-possa-quem-oswald-de.html>. Acessado em: mai. 2014; “A polêmica foto do Mário de Andrade negro”. Disponível em: <http://cidinhadasilva.blogspot.com.br/2007/11/polmica-foto-do-mrio-de-andrade-negro.html>. Acessado em: mai. 2014.

“A foto, o banner e a polêmica”, O Estado de S. Paulo, Caderno 2, 23 nov. 2007, p. 67.

21. Oswaldo de Camargo, O negro escrito: apontamentos sobre a presença do negro na literatura brasileira. Secretaria de Estado da Cultura, Assessoria de Cultura Afro-Brasileira, 1987.

Sobre os/as autores/as

Alex Ratts é antropólogo, geógrafo e professor da Universidade Federal de Goiás (UFG). Autor dos livros *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento* (Imprensa Oficial/Instituto Kuanza, 2007), *Traços étnicos: sobre espacialidades e culturas indígenas e negras* (Museu do Ceará, 2009) e coautor de *Lélia Gonzalez* (Selo Negro, 2010).

Ana Flávia Magalhães Pinto é doutora em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, 2014) e mestre em História pela Universidade de Brasília (UnB, 2006). É professora do Departamento de História da Universidade de Brasília (UnB). É autora dos livros *Escritos de Liberdade: Literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista* (Ed. Unicamp, 2018) e *Imprensa negra no Brasil do século XIX* (Selo Negro, 2010). Desenvolve pesquisas sobre experiências de liberdade e cidadania entre gente negra, racismo, literatura e imprensa no período escravista e no pós-abolição.

Cássia Daiane Macedo da Silveira é graduada e mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) e doutora em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Atualmente é docente no curso de Licenciatura em História na Universidade Federal do Pampa.

Christen Smith é professora, pesquisadora e antropóloga. Graduiu-se em Antropologia pela Universidade de Princeton (1999) e é mestra e doutora em Antropologia Cultural e Social pela Universidade de Stanford (2003 e 2007). Em 2007, tornou-se professora de Antropologia e Estudos da África e da Diáspora Africana na Universidade do Texas (Austin). Suas principais áreas de pesquisa são raça, gênero, violência e o corpo negro nas Américas, com ênfase na Política da Diáspora Africana e no feminismo negro.

Conceição Evaristo é doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF, 2011). Pesquisadora de Literatura Afro-brasileira e de Literaturas Africanas de Língua Portuguesa. Seus primeiros trabalhos literários foram publicados, em 1990, na série *Cadernos Negros*, do Grupo Quilomboje Literatura de São Paulo. É autora dos romances *Ponciá Vicêncio* (Mazza Edições, 2003) e *Becos da Memória* (Mazza Edições, 2006); da antologia poética *Poemas da recordação e outros movimentos* (Nandyala, 2008) e da antologia de contos *Insubmissas lágrimas de mulheres* (Nandyala, 2011).

Diogo Marçal Cirqueira é professor de Geografia no Instituto de Educação da Universidade Federal Fluminense (UFF) - campus Angra dos Reis. É doutor em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (UFF), onde também está vinculado ao Laboratório de Estudos dos Movimentos Sociais e

Territorialidades (LEMTO). Esteve na condição de visiting scholar na Universidade do Texas em Austin. Possui trabalhos que relacionam pensamento geográfico, relações étnico-raciais e educação.

Eduardo de Assis Duarte é doutor em Letras pela Universidade de São Paulo (USP, 1991), integra o Programa de Pós-graduação em Letras: Estudos Literários e o Núcleo de Estudos Interdisciplinares da Alteridade (NEIA), da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pesquisador Nível 1 e coordenador do grupo interinstitucional Afrodescendências na Literatura Brasileira, vinculado ao Diretório dos Grupos de Pesquisa do CNPq. É autor de *Jorge Amado: romance em tempo de utopia* (1996) e de *Literatura, política, identidades* (2005). Organizou, entre outros, *Machado de Assis afrodescendente* (2007) e a coleção *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica* (2011, 4 vols.). Coordena o Literafro – Portal da Literatura Afro-brasileira, com informações biobibliográficas, críticas e excertos de mais de uma centena de autores, disponível no endereço: www.letras.ufmg.br/literafro .

Elciene Azevedo é historiadora formada pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e professora da Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS) desde 2010. Sobre Luiz Gama e o movimento abolicionista em São Paulo, publicou *Orfeu de Carapinha: a trajetória de Luiz Gama na imperial cidade de São Paulo* (Editora da Unicamp, 1999) e *O Direito dos Escravos: lutas jurídicas e abolicionismo na província de São Paulo* (Editora da Unicamp, 2010).

Elio Ferreira (Elio Ferreira de Souza) é doutor em Letras pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE, 2006), com a tese *Poesia negra das Américas: Solano Trindade e Langston Hughes*. É professor de literatura na Graduação e no Mestrado em Letras da Universidade Estadual do Piauí (UEPI). Coordena o Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro (NEPA/UEPI). Publicou os livros de poemas *Canto sem viola* (1982), *poemartelos (o ciclo do ferro)* (1985); *o contra-lei* (1994); *o contra-lei & outros poemas* (1997); *América Negra* (2004). É autor dos livros de ensaio literário: *Literatura e cultura afro-brasileira e indígena (coautoria)* (2013); *Identidade e solidariedade na literatura do negro brasileiro: de Padre Antônio Vieira a Luís Gama*, 2005. É *corda azul do ABADÁ Capoeira*.

Flavia Rios é socióloga e doutora em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), com apoio financeiro da Fapesp. É professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal Fluminense (UFF) - Campus Niterói. Estudou em Princeton University na qualidade de Visiting Student Researcher Collaborator. É coautora do livro *Lélia Gonzalez (Selo Negro, 2010)* e escreve artigos para revistas especializadas em Ciências Sociais.

Giovana Xavier é doutora em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, 2012) e professora de Didática e Prática de Ensino de História na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Pesquisadora do Laboratório de Estudos e Pesquisas em Ensino de História (LEPEH-UFRJ) e do Grupo de Estudos e Pesquisas Cultura Negra no Atlântico (Cultna-UFF), atua nas seguintes áreas de pesquisa: Ensino de História, História da América e História do Brasil, com ênfase em reeducação das relações étnico-

raciais, formação docente, ensino-aprendizagem, escravidão, pós-abolição, gênero, raça.

Hebe Mattos é professora titular livre da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e coordenadora associada do Laboratório de História Oral e Imagem - rede de pesquisa (LABHOI UFF/UFJF). É autora de diversos livros, filmes e artigos sobre a memória e a história da escravidão e do pós-abolição no Brasil, entre eles, *Das Cores do Silêncio* (Prêmio Arquivo Nacional de Pesquisa, 1993; Editora da Unicamp, 2014).

Janaina Damaceno é bacharel em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, 1999), mestre em Ciências Sociais e Educação (Unicamp, 2008) e doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP, 2013). Sua pesquisa de mestrado centrou-se no processo de ascensão social de estudantes negras da Unicamp. No doutorado, voltou-se para a pesquisa sobre histórias de mulheres negras nas ciências sociais, focando, em especial, na trajetória da socióloga Virgínia Leone Bicudo. Seus interesses de pesquisa incidem sobre Cultura Audiovisual, Mulheres Negras, Educação e História Comparada das Ciências Sociais. Atualmente é professora da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Desde novembro de 2013, é uma das coordenadoras do Fórum Itinerante de Cinema Negro (Ficine).

Magali Engel é professora adjunta do CAP-UERJ. Publicou *Meretrizes e doutores* (Brasiliense, 1989) e *Os delírios da razão* (Ed. Fiocruz, 2001). Participou da organização de *Os intelectuais e a cidade* (Contra Capa, 2012) e *Os intelectuais e a nação* (Contra Capa, 2013). Atualmente desenvolve os projetos *O campo intelectual carioca: histórias, memórias, trajetórias e sociabilidades (1870-1945)* [CNPq] e *Raça, educação e saúde: a imprensa carioca e os projetos para o Brasil na Primeira República* [FAPERJ-UERJ].

Márcio Macedo é bacharel em Ciências Sociais (2001) e mestre em Sociologia (2006) pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente cursa doutoramento em Sociologia na New School for Social Research (NSSR) em Nova York nos Estados Unidos.

Marcus Vinicius de Freitas Rosa é mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS, 2008) e doutor em História Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, 2014). É professor do Departamento de História da UFRGS. Iniciou sua carreira de historiador pesquisando o carnaval durante a Era Vargas e seus vínculos com o processo de construção da identidade nacional. É autor de *Além da Invisibilidade: história social do racismo em Porto Alegre durante o pós-abolição* (EST Edições, 2019). Dedicar-se ao estudo das relações raciais entre as classes subalternas no Brasil meridional, da formação dos chamados “territórios negros” e das agremiações formadas por homens de cor no período pós-abolição.

Maria Clementina Pereira Cunha é professora associada do Departamento de História e pesquisadora vinculada ao Centro de Pesquisa em História Social da Cultura (Cecult), ambos da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Entre suas publicações relacionadas com o tema deste volume, destaca-se o livro *Ecos da Folia: uma história social do carnaval carioca*

entre 1880 e 1920 (Cia das Letras, 2001), ao lado de vários artigos e capítulos de coletâneas – além de um novo livro, ainda no prelo, sobre a história do samba carioca nas primeiras décadas do século XX. Depois de investigar o tema por mais de dez anos, a única certeza que consolidou já havia sido enunciada há muito tempo por Dorival Caymmi: “quem não gosta de samba, bom sujeito não é”.

Mário Augusto Medeiros da Silva é sociólogo, autor de *Os Escritores da Guerrilha Urbana: literatura de testemunho, ambivalência e transição política, 1977-1984* (Annablume/Fapesp, 2008) e *A Descoberta do Insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil, 1960-2000* (Aeroplano, 2013). Ganhou, em 2013, o Prêmio para Jovens Cientistas Sociais de Língua Portuguesa do Centro de Estudos Sociais (Universidade de Coimbra) e, em 2012, a Menção Honrosa do Concurso Anpocs de Melhores Teses e Livros em Ciências Sociais. É, atualmente, docente do Departamento de Sociologia, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-Unicamp).

Rodrigo Camargo de Godoi é mestre em Teoria e História Literária pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp, 2010) e doutor em História Social pela mesma universidade, onde atualmente é professor. É autor de *Um editor no império: Francisco de Paula Brito (1809-1861)* (Ed. USP, 2016).

Sabrina Gledhill é inglesa, radicada no Brasil desde o final de 1986. É doutora em Estudos Étnicos e Africanos pelo Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA). O título de sua tese é *Travessias racialistas no Atlântico Negro: reflexões sobre Booker T. Washington e Manuel R. Querino*. Tem mestrado em Estudos Latino-Americanos pela Universidade da Califórnia em Los Angeles (UCLA).

Sidney Chalhoub é professor dos Departamentos de História e African and African American Studies da Universidade Harvard. Aposentou-se como professor titular no Departamento de História da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Publicou três livros sobre a história social do Rio de Janeiro entre o final do século XIX e início do século XX: *Trabalho, lar e botequim* (1986), *Visões da liberdade* (1990) e *Cidade febril* (1996). No âmbito das relações entre história e literatura, escreveu *Machado de Assis, historiador* (2003). Seu livro mais recente é *A força da escravidão: ilegalidade e costume no Brasil oitocentista* (2012).

Coordenação editorial: Betânia G. Figueiredo

Diagramação: Amanda Paim do Carmo

Capa: Marcela Paim do Carmo

Formato: 15,5 x 22,5 cm | 536 p.

Tipologias: Minion Pro e Myriad Pro

Papel do capa: Supremo 250 g/m²

Papel do miolo: Chambril avena 80 g/m²

Esta coletânea apresenta textos de pesquisadores/as das áreas de História, Literatura, Antropologia, Sociologia e Geografia sobre trajetórias de um conjunto de pensadores/as negros/as brasileiros/as, levando em conta suas experiências com a racialização e o racismo ao longo dos séculos XIX e XX. Composto por dezenove artigos e uma entrevista, o livro oferece um apanhado de abordagens que evidenciam como esses/as pensadores/as, a partir de lugares e modos diversos, lidaram com as manifestações da discriminação racial nos âmbitos individual, político, intelectual, artístico, acadêmico e/ou cotidiano. O mosaico daí resultante permite vislumbrar a importância desses sujeitos e da questão racial nos debates sobre as dinâmicas de produção e reprodução de cultura na sociedade brasileira. Coloca-se, portanto, em fina sintonia com os esforços para que a implementação das Leis n. 10.639/2003 e n. 11.645/2008 contribua para que o pensar e o fazer a história deste país ocorram de forma mais plural e democrática.

ISBN 978-659915583-3



ISBN 978-65-991558-3-3